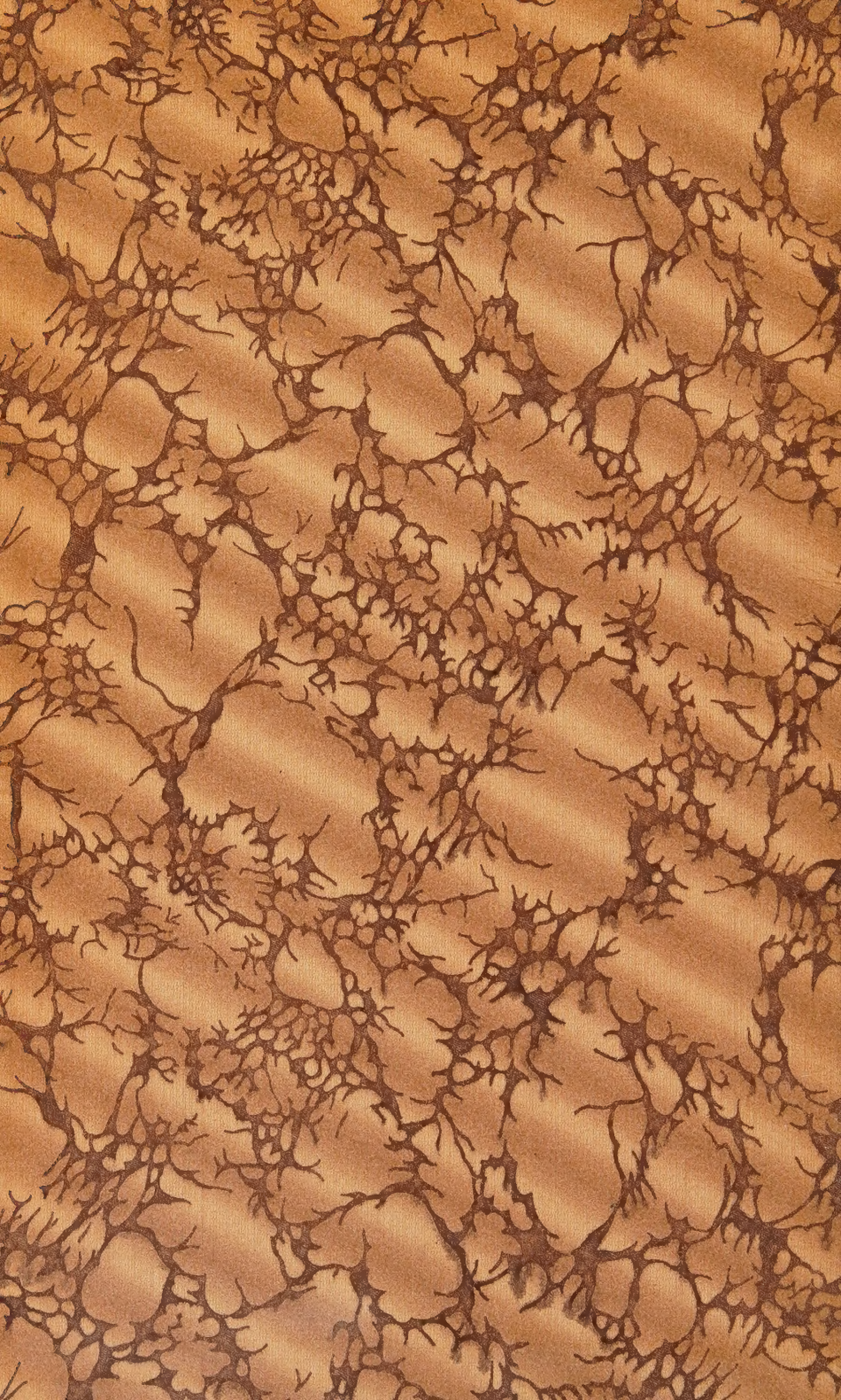
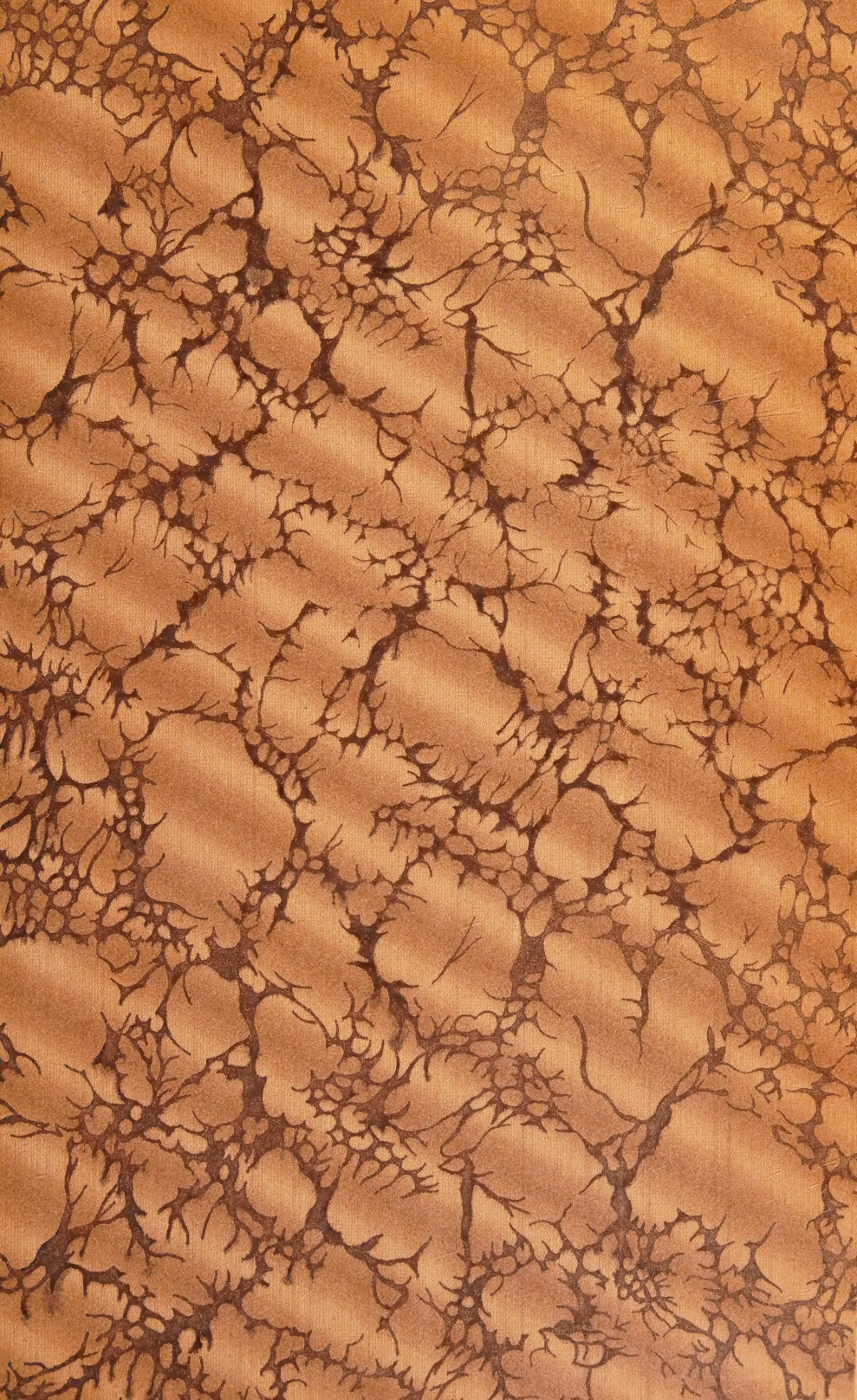




Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/latheologiedebel0000jdel

Bibliothèque de Théologie historique

LA THÉOLOGIE DE BELLARMIN

Bibliothèque de Théologie Historique

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris ont pris l'initiative et la direction d'une entreprise qui semble répondre à un besoin profond et combler une lacune considérable dans le domaine des études théologiques. C'est une œuvre de théologie historique consistant en monographies et études spéciales sur la théologie des maîtres, sur le mouvement de la théologie et des idées théologiques. Œuvre de théologie, et donc confiée à des théologiens ; mais œuvre de théologie historique, et donc consistant, non pas à spéculer sur les idées, non pas à expliquer, à établir, à discuter ou à défendre des thèses doctrinales, mais à recueillir les doctrines et les opinions, à les étudier et à en faire l'histoire en observateur intelligent et en rapporteur fidèle.

L'entreprise comporte trois sortes d'études, lesquelles, dans l'exécution, se fondront ensemble ou se distingueront, suivant la nature des choses, les exigences scientifiques, l'utilité des lecteurs : études sur *la théologie des maîtres;* études sur *le mouvement théologique;* études sur *l'histoire des questions.*

La collection formera environ 60 vol. in-8° cavalier de prix différents.

Les volumes paraîtront dès qu'ils seront prêts, sans souci de l'ordre chronologique.

Volumes parus :

Histoire de la Théologie positive, depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente, par Joseph Turmel, prêtre du diocèse de Rennes. 1 volume in-8° cavalier. *Net*..... **6** fr. »

Histoire de la Théologie positive, du Concile de Trente au Concile du Vatican. I. *L'Eglise,* par Joseph Turmel. 1 volume in-8° cavalier. *Net*..... **6** fr. »

La Théologie Catholique au XIX^e^ siècle, par J. Bellamy, prêtre du diocèse de Vannes. 1 vol. in-8° cavalier. *Net*..... **6** fr. »

La Théologie de Tertullien, par Adhémar d'Alès. 1 vol. in-8 cavalier. *Net*..... **6** fr. »

La Théologie de saint Hippolyte, par Adhémar d'Alès. 1 vol. in-8 cavalier. *Net*..... **6** fr. »

La Théologie de saint Paul. Première partie, par F. Prat, Membre de la Commission des Etudes Bibliques.

Volumes en préparation :

Les Origines du Dogme de la Trinité, par J. Lebreton.

Histoire de la Théologie liturgique, par le Révérendissime Père Dom Cabrol.

Histoire du dogme de la Communion des Saints, par Paul Bernard.

La Théologie de saint Anselme, par J.-V. Bainvel.

La Théologie de saint Cyrille d'Alexandrie, par Joseph Mahé.

La Théologie des Monuments, par Dom Leclercq.

Typographie Firmin-Didot et C^ie^. — Mesnil (Eure).

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
BELLARMIN

PAR

J. DE LA SERVIÈRE, S. J.

PROFESSEUR D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE AU SCOLASTICAT D'ORE

ALMA COLLEGE
208.8
LIBRARY
B414L
Alma, California

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1909

Tous droits réservés

DÉPOT A LYON, *3, Avenue de l'Archevêché*

8523

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 27ª Aprilis 1908.

J. V. Bainvel.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 27ª Aprilis 1908.

E. Thomas,
vic. gen.

ERRATA

P. 27, 28, 33, 41,	*au lieu de :*	Brentz,	*lire :*	Brenz.
P. 67,	—	damnés [5] Butzer [6] Bèze [7] mort [1],	—	damnés Butzer [5] Bèze [6] mort [7].
P. 98, note 4,	—	*M. R*,	—	*C. R.*
P. 121,	—	mais sur : de faux,	—	mais sur de faux.
P. 128, note 2,	—	*Hartell*,	—	*Hartel.*
P. 228, note 1,	—	processione,	—	professione.
P. 247, note 4,	—	articulari,	—	particulari.
P. 312, note 9,	—	3ª 9 *Sentent.*	—	9. 3º *Sentent.*
P. 319, note 4,	—	*Apoc.* 14, 1, 7, 3,	—	*Apoc.* 14, 1 ; 7, 3.
P. 365, note 4,	—	quae ad solo adultos,	—	quae ad solos adultos.
P. 424,	—	la consommation de la chose,	—	la destruction de la chose.
P. 587, note 5,	—	p. 515,	—	p. 545.
P. 613, note 2,	—	*L. c.* 4,	—	*L. c.* 7.
P. 618, note 5,	—	*3 Reg.* 125,	—	3 *Reg.* 12, 15.
P. 664, note 4,	—	p. 16,	—	p. 661.

BIBLIOGRAPHIE[1]

1° *Ouvrages cités du cardinal Bellarmin.*

1) *Manuscrits. Collection du R. P. Le Bachelet.* (*Coll. Le B.*)[2]

Excerpta e lectionibus Lovaniensibus (1570-1576).

Sententiae D. Michaelis Baii condemnatae (extrait des précédentes).

Scripta in defensionem L. Lessii S. J. (1587).

Acta in Congregatione de corrigenda Vulgata (1587).

De novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum et Patrem Molinam jesuitam opusculum (1598).

Hieraticon Doron (fin de 1603).

Nombreuses lettres inédites.

2) *Imprimés.*

Opera omnia. — Parisiis 1869 sq.

Admonitio ad Episcopum Theanensem... quae necessaria sint Episcopo. — Parisiis 1618.

Décisions pontificales déconseillées par le card. Bellarmin. — Paris 1870.

Dissertation sur l'autorité de la Vulgate (Bible de Vence, t. I). — Paris 1827.

Epistolae familiares (éd. Fuligatti). — Pragae 1753.

Exhortationes domesticae. — Bruxellis 1890.

---

1. Les abréviations usitées sont indiquées entre parenthèses. Pour l'orthographe des noms des théologiens catholiques, j'ai suivi celle que donne Hurter dans son *Nomenclator litterarius*. Pour celle des noms des théologiens protestants, j'ai suivi celle que donne la *Realencyklopädie* de Herzog-Hauck. J'ai laissé aux noms leur forme latine, plus usitée (Cajétan, Catharin, Cochlaeus), sauf dans le cas où le nom est à peine modifié en latin (Butzer, Chemnitz).

2. Mon cher maître le R. P. Le Bachelet a bien voulu me permettre de consulter plusieurs des nombreux documents inédits recueillis par lui, et qui seront bientôt publiés en supplément aux œuvres du Cardinal Bellarmin. Je lui en exprime toute ma reconnaissance.

Lettre de saint Ignace sur l'obéissance, commentée par le cardinal Bellarmin. — Limoges 1898.

(Franciscus Romulus.) Responsio ad praecipua capita apologiae... pro Henrico Navarreno. — Romae 1588.

(Ad. Schulckenius.) Apologia pro Illmo D. Dno Roberto Bellarmino de potestate Romani Pontificis temporali (dans la Bibliotheca Maxima Pontificia de Rocaberti, t. II).

Testament du cardinal Bellarmin (trad. franç.). — Paris 1622.

Votum Roberti Cardinalis Bellarmini de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis (éd. Le Bachelet. — Parisiis 1904).

2° *Ouvrages cités.*

Adrianus VI. Quaestiones in 4m Sententiarum. — Parisiis 1530.

Alanus (Gulielmus cardinalis Allen.) De Sacramentis. — Antverpiae 1576.

Albertus Magnus O. P. Opera. — Parisiis 1890 sq.

Ales (Alexander de). Summa theologica. — Venetiis 1576.

De Alliaco (Petrus d'Ailly.) In Im Sententiarum. — S. l. 1500.

Almainus (Jacobus). Aurea opuscula. — Parisiis 1518.

Altisiodorensis (Gulielmus). In Sententias. — Parisiis 1500.

Alveldus (Augustinus) O. M. De communione sub utraque specie. — S. l. 1520.

Amort (Eusebius). Theologia eclectica. — Venetiis 1752.

— De origine indulgentiarum. — Augustae Vindel. 1735.

[Anabaptistae.] De regno Antichristi. — Albae Juliae 1569.

— De paedobaptismo. — Albae Juliae 1569.

— De antithesibus veri et falsi Christi. — Albae Juliae 1568.

Ancillon. Mélanges critiques de littérature. — Bâle 1698.

Annales de la société des soi-disans Jésuites. — Paris 1763.

Antoninus (S. archiep. Florentinus). Opera. — Florentiae 1741.

Ariminensis (Gregorius). Commentarius in libros Sentent. — Patauiae 1503.

Armachanus (Richardus Fitzralph, archiepiscopus). Summa in quaest. Armenorum. — Parisiis 1512.

Arnauld (Antoine). Franc discours au roy. — Paris 1602.

Barclai (Gulielmus). Cf. Goldast.

Baronius (Caesar, cardinalis). Epistolae et opuscula. — Romae 1759.

Bartoli (Daniel) S. J. Della vita di Rob. Card. Bellarmino. — Romae 1762.

Bayle (Pierre). Dictionnaire historique et critique. — Paris 1820.
Beatificationis et canonizationis Ven. servi Dei Roberti S. R. E. cardinalis Bellarmini Romana positio. — Romae 1712. 1753. 1828.
Beza (Theodorus). Testamenti Veteris Biblia sacra. — Genevae 1590.
— Novi Testamenti Biblia sacra. — Genevae 1598.
— Volumen tractationum theologicarum. — Genevae 1582.
Biel (Gabriel). Sacri Canonis Missae expositio. — Lugduni 1542.
Blandrata (Georgius). De mediatoris Jesu Christi hominis divinitate aequalitateque libellus. — Albae Juliae 1568.
— De falsa et vera unius Dei... cognitione. — Albae Juliae 1568.
Bonaventura (S.). Opera. — Parisiis 1864 sq.
Brentius. (Joannes Brenz). Confessio ducis Wirtembergensis una cum apologeticis scriptis. — Francoforti 1561.
— Prolegomena contra Petrum a Soto. — Francoforti 1555.
— De majestate Domini Nostri Jesu Christi ad dexteram Dei Patris, et de vera praesentia... in Coena. — Francoforti 1563.
— De personali unione duarum naturarum in Christo. — Tubingae 1561.
Bucerus. (Martinus Butzer). Enarrationes in Evangelia. — Basileae 1536.
— De vera Ecclesiarum in doctrina... reconciliatione. — S.l.s.d.
— Acta Concilii Ratisponae habiti. — Argentorati 1542.
Bullingerus (Joannes). De duabus naturis Christi. — Tiguri 1564.
Buridanus (Joannes). Quaestiones in librum Ethicorum. — Parisiis 1500 sq.
Cajetanus (Thomas de Vio, Cardinalis). Commentarii in libros Veteris ac Novi Testamenti. — Lugduni 1639.
— Opuscula, Quaestiones, et Omnia Quodlibeta. — Antverpiae 1576
— In Summam Sancti Thomae Commentarii. — Lugduni 1541.
Calvinus (Joannes). Opera. Cf. Corpus Réformatorum.
Canisius (B. Petrus) S. J. Commentariorum de Verbi Dei corruptelis, t. 1, 2. — Dilingae 1571. Ingolstadii 1577.
Canus. (Melchior Cano). De locis theologicis. — Bassani 1776.
Carayon (Auguste) S. J. Bibliographie de la Compagnie de Jésus. — Paris 1864.
Cassander (Georgius). Opera omnia. — Parisiis 1616.
Castro (Alphonsus de). De justa haereticorum punitione. — Lugduni 1556.
Catechismus Concilii Tridentini. — Parisiis 1855.
Catharinus (Ambrosius Lancellotus Politus). Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei. — Florentiae 1520.
— Opuscula. — Lugduni 1542.

Catharinus (Ambrosius Lancellotus Politus). Annotationes in excerpta de commentariis Cajetani. — Lugduni 1542.
— Expurgatio adversus apologiam Dom. Soto. — Lugduni 1551.
— In omnes D. Pauli epistolas commentarii. — Parisiis 1566.
Centuriae Magdeburgenses. Cf. Illyricus.
Chemnitius (Martinus Chemnitz). Examen Concilii Tridentini. — Francofurti 1578.
— Loci theologici. — Witebergae 1610.
— De duabus naturis Christi. — Ienae 1570.
— Theologiae Jesuitarum praecipua capita. — Rupellae 1580.
Chénon (Émile). Théorie catholique de la souveraineté (Revue canonique 1898).
Chytraeus (David Kochhafe). Commentarius in Apocalypsim. — Witebergae 1571.
Clichtoveus. (Jodocus Clichtoue). Antilutherus. — Parisiis 1524.
— Propugnaculum Ecclesiae adversus Lutheranos. — Coloniae 1526.
— Confutatio cavillationum... contra SS. Eucharistiae sacram. — Lovanii 1554.
Cochlaeus (Joannes Dobneck). De canonicae Scripturae et catholicae Ecclesiae auctoritate. — Romae 1544.
— Articuli excerpti ex libro Lutheri contra ecclesiasticos. — Coloniae 1525.
— De actis et scriptis Lutheri ab anno 1517 ad ann. 1546. — Moguntiae 1549.
— Philippicae adversus Philippum Melanchthonem. — Lipsiae 1534.
— Antapologia adversus P. Melanchthonem. — 1533.
— Velitatio in apologiam P. Melanchthonis. — 1534.
Coleti (Nicolaus). Cf. Labbe.
Cordubensis (Antonius). Quaestionarium theologicum. — Venetiis 1604.
Corpus Juris Canonici. (C. J. C.). — Lipsiae 1881 sq.
Corpus Reformatorum. (C. R.). — Halis Saxonum 1834 sq.
Couderc (Jean-Baptiste) S. J. Vie du vénérable Cardinal Bellarmin. — Paris 1893.
Covarruvias (Didacus). Liber practicarum quaestionum. — Francofurti 1577.
Delphinus. (Joannes Antonius Delfini). De Ecclesia. — Venetiis 1552.
Denzinger (Henricus). Enchiridion Symbolorum et Definitionum. — Wirceburgi 1900.

Döllinger-Reusch. Die Selbstbiographie des Card. Bellarmin. — Bonn 1887.
— Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römischkatholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert. — Nördlingen 1889.
Driedo (Joannes Neys). Opera theologica. — Lovanii 1547.
Dumoulin (Pierre). Conseil sur le faict du concile de Trente. — Lyon 1564.
Durandus (a Sancto Porciano). In sententias P. Lombardi. — Lugduni 1569.
Eckius. (Joannes Eck). Enchiridion locorum communium. — Parisiis 1546.
— Opera contra Lutherum. — Ingolstadii 1530.
— Homiliarium adversus sectas. — Ingolstadii 1536.
Enchiridion christianae institutionis in concilio Coloniensi editum. — Parisiis 1550.
Erasmus (Desiderius). Opera. — Lugduni Batav. 1703 sq.
— D. Hieronymi lucubrationes per D. Erasmum digestae. — Basileae 1553.
Faber (Joannes, episcopus Viennensis). Opuscula. — Lipsiae 1537.
Faber. (Jacobus Lefèvre d'Etaples). Epistolae D. Pauli. — Parisiis 1531.
Fénelon. Œuvres complètes. — Versailles 1820 sq.
Féret (Pierre). Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique. — Paris 1888.
Fisherus (Joannes, Cardinalis). Opera. — Wirceburgi 1597.
Fuligatti (Jacobus). Vita di Roberto Card. Bellarmino. — Roma 1644.
— — (trad. française du P. Morin). — Paris 1625.
Funk (Franciscus Xaverius). Opera patrum apostolicorum. — Tubingae 1901.
Galenus. Opera. — Venetiis 1625.
Genebrardus (Gilbertus). De Trinitate. — Parisiis 1569.
Georgius (Franciscus). De harmonia mundi. — Venetiis 1525.
— In Scripturam Sacram problemata. — Lutetiae 1622.
Gersonius (Joannes). Opera. — Lugduni Batav. 1706.
Géry (P. Quesnel). Apologie historique des deux censures de Louvain et de Douay sur la matière de la grâce. — Cologne 1688.
Goldastus (Melchior). Monarchia S. Romani Imperii. — Francofurti 1613 sq.
[Goujet] (Claude-Pierre). Histoire du pontificat de Paul V. — Amsterdam 1765.
Gratius-Brown. Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum. — Londini 1690.

Gropperus (Johannes). Apologia... contra Martinum Bucerum. — Coloniae 1545.

Guienne (de) avocat au Parlement de Paris. Mémoire historique et dogmatique contenant une idée de la vie, et un examen de la doctrine du cardinal Bellarmin (Manuscrit. Bibl. Nat. fonds franc. 20328-9).

Hamelmannus (Gulielmus). De traditionibus apostolicis et tacitis. — Basileae 1568.

Hefele (Carolus Joseph). Histoire des conciles (trad. Delarc). — Paris 1869 sq.

— Article Bellarmino du Kirchenlexikon. — Fribourg.

Heidegger. Historia Papatus. — Amstelodami 1684.

Hervaeus (Natalis). Quodlibeta. — Venetiis 1486.

Heshusius. (Tilemanus Hesshusen). Sexcenti errores... quos Romana Ecclesia contra Dei verbum defendit. — Francofurti 1572.

Hesselius. (Joannes Hessels). Opuscula. — Lovanii 1564.

Hosius (Cardinalis). Opera. — Coloniae 1584.

Hurter (Hugo) S. J. Nomenclator litterarius. — OEniponte 1892 sq.

Illyricus (Matthias Flack Francowitz). De originali peccato. — S. l. 1562.

— Ecclesiastica historia (centur. Magdeb.). — Basileae 1562 sq.

— Historia certaminis inter Rom. episc. et 6 synod. Carthag. — Basileae 1554.

— Contra commentitium primatum Papae. — Basileae 1554.

Jacobus I Angliae rex. Opera. — Londini 1619.

Jansenius (Cornelius, episc. Gandav.). Commentarii in Concordiam Evangelicam. — Lovanii 1572.

Jeremias (patriarcha Constantinop.). Censura orientalis Ecclesiae de praecipuis... haereticorum dogmatibus. — Coloniae 1582.

Köllin (Conradus) O. P. Eversio Lutherani Epithalamii. — Coloniae 1527.

Labbe-Coleti. Collectio Conciliorum. — Lucae 1748 sq.

Laderchius (Jacobus). Annales Ecclesiastici, ab anno 1566. — Romae 1728.

Latomus (Jacobus). Opera. — Lovanii 1550.

Launoi (Joannes). Opera. — Coloniae 1731.

Le Bachelet (Xavier) S. J. article *Bellarmin* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, col. 560 sq.

Ledesma (Jacobus). De divinis Scripturis quavis passim lingua non legendis. — Coloniae 1570.

Libri symbolici Ecclesiae evangelicae. — Misenen 1827.

Lindanus (Damasus). Stromatum ll. 3. pro decretis Conc. Trid. — Coloniae 1577.
Lutherus. Werke. (W.). — Weimar 1883 sq.
— Opera latina. (Wit.). — Witebergae 1549 sq.
— Opera germanica. (Wit. germ.). — Witebergae 1565 sq.
— Tischreden. — Erlangen 1854 sq.
Major (Joannes). In 4^m sententiarum. — Parisiis 1519.
Mariana (Joannes). De rege et regis institutione. — Toleti 1578.
Marsilius (Menandrinus Patavinus). Defensor pacis. — Basileae 1522.
Martyr (Petrus Vermigli). Defensio doctrinae veteris et apostolicae... adversus St. Gardinerum. — Tiguri 1562.
— In Epist. ad Romanos. — Basileae 1558.
— In Epist. ad Corinthios. — Tiguri 1579.
— Loci communes. — Londini 1576.
Mayer. De fide Baronii et Bellarmini ipsis Pontificiis dubia. — Amstelodami 1697.
Mayron. (Franciscus de Mayronis). In sententias P. Lombardi. — Venetiis 1520.
Medina (Joannes). De paenitentia, restitutione et contractibus. — Ingolstadii 1581.
Medina (Michael). De recta in Deum fide. — Venetiis 1564.
— De sacrorum hominum continentia. — Venetiis 1568.
Melanchthon (Philippus). Cf. Corpus Reformatorum.
Mercure François. — Paris 1611 sq.
Mermannius (Arnoldus) O. M. De rogationibus ac peregrinationibus. — Lovanii 1566.
— De sancta cruce ejusque... adoratione. — Lovanii 1566.
Meyer (Livinus de) S. J. Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis. — Venetiis 1742.
Migne. Patrologia latina. (M. L.).
— Graeco-latina. (M. G.).
Monhemius (Joannes). Catechismus. — Bonn. 1847.
Montacutus. (Richardus Montague). Apparatus ad origines ecclesiasticas. — Oxoniae 1635.
Monumenta Germaniae Historica. (M. G. H.).
Morus (Thomas). Opera. — Lovanii 1565.
Muratori. Scriptores rerum Italicarum. (S. R. I.). — Mediolani 1723 sq.
Navarrus (Martinus de Azpilcueta). Commentaria et tractatus. — Venetiis 1588.
Nicéron (Jean Pierre). Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. — Paris 1735.

Nilus (archiep. Thessalonic.). De primatu Papae romani. — Lugduni Batav. 1645.
Occamus (Gulielmus). Commentarius in libros Sentent. — Lugduni 1495.
Orantes (Franciscus). Locorum catholicorum pro romana fide libri 7. — Parisiis 1556.
Osorius (Hieronymus). De justitia caelesti. — Coloniae 1586.
Ostiensis (Henricus de Segusio, cardinalis). Summa aurea. — Basileae 1573.
Palladius (Petrus). De haeresibus hujus temporis. — Witebergae 1557.
Paludanus. (Petrus de la Palu). In sententias. — Parisiis 1517.
Panvinus (Onuphrius). De comitiis imperatoriis. — Argentorati 1513.
Passionei (Domin. cardinalis). Voti degl' infrascritti Cardinali... in causa Bellarmini. — Ferrare 1762.
Payva de Andrada (Didacus). Orthodoxarum explicationum ll. 10. — Venetiis 1564.
— Defensio Tridentinae fidei. — Olysippone 1578.
Pelargus (Ambrosius) O. P. Opuscula. — Friburgi Brisgoviae 1534.
Peresius (Martinus). De divinis traditionibus. — Coloniae 1549.
[Petitpied]. Recueil de pièces touchant l'histoire de la Compagnie de Jésus par le P. Jouvanci. — Liège 1713.
Pighius (Albertus). Controversiarum praecipuarum... explicatio. — Parisiis 1542.
— De hierarchia ecclesiastica. — Coloniae 1558.
— De libero arbitrio. — Coloniae 1542.
Polus (Reginaldus, cardinalis). Ad Henricum VIII de unitate Ecclesiae. — Romae s. d.
Possevinus (Antonius) S. J. Moscovia. — Antverpiae 1587.
Prierias (Sylvester Mazzolini). Responsio ad Lutherum. — S. l. s. d. (Romae 1519).
Raynaldus. (Theophilus Raynaud) S. J. Erotemata de malis et bonis libris. — Lugduni 1653.
Richeome (Ludov.) S. J. Plainte apologétique au roy très chres tien... pour la Compagnie de Jésus. — Bordeaux 1603.
Rocaberti. Bibliotheca Maxima Pontificia. — Romae 1698.
Sanderus. (Nicolaus Saunders). De visibili Monarchia Ecclesiae. — Antwerpiae 1580.
Schneemann (Gerardus) S. J. Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus. — Friburgi 1881.
Scotus (Joannes Duns). Opera. — Parisiis 1891.

H. Serry (August. Le Blanc). Historiae Congregationum de Auxiliis. — Lovanii 1700.

— Ambrosii Catharini vindiciae de necessaria in perficiendis sacramentis intentione. — Parisiis 1728.

Servetus (Michael). Dialogi de Trinitate. — Basileae 1531.

De la Servière (Joseph). De Jacobo I Angliae rege, cum Card. Roberto Bellarmino, super potestate, cum regia, tum pontificia, disputante. — Parisiis 1900.

Sixtus Senensis. Bibliotheca Sancta. — Coloniae 1626.

Soto (Dominicus). De justitia et jure. — Lugduni 1582.

— De natura et gratia. — Lugduni 1581.

— In librum Sententiarum. — Duaci 1613.

Soto (Petrus). Verae, christianae, catholicaeque doctrinae solida propugnatio. — Antverpiae 1559.

— Assertio catholicae fidei circa articulos... ducis Wirtembergensis. Accessit Defensio contra prolegomena Brentii. — Antverpiae 1557.

Stapleton (Thomas). Opera omnia. — Parisiis 1620 sq.

Stephanus. (Henricus Estienne). Thesaurus linguae graecae. — Parisiis 1572.

Tapperus (Ruardus). Explicatio articulorum venerandae facultatis Lovaniensis. — Lovanii 1555.

Thiersch (Hauck). Article Bellarmin dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.*

S. Thomas Aquinas. Opera. — Parisiis 1871 sq.

Timpe (E.). Die Kirchenpolitischen ansichten und bestrebungen des Kardinals Bellarmin (Dans les Kirchengesch. Abhandl. de Sdralek). — Breslau 1905.

Triumphus (Augustinus). Summa de potestate Ecclesiae. — Romae 1582.

Turmel (Joseph). Histoire de la théologie positive, t. II. — Paris 1906.

Turrecremata (Joannes de Torquemada). Summa de Ecclesia. — Venetiis 1560.

Valentia (Gregorius de). Commentarii theologici. — Lugduni 1603.

Valla (Laurentius). De libero arbitrio. — Basileae 1518.

Vega (Andreas). Tridentini decreti de Justificatione expositio et defensio. — Venetiis 1548.

Velenus (Uldrichus). Petrum Romam non venisse. — S. l. 1560.

[Véret]. Relation de ce qui s'est passé... dans la paix de l'Église sous Clément IX. — Paris 1706.

Victoria (Franciscus). Relectiones theologicae. — Lugduni 1587.

Waldensis (Thomas Netter). Doctrinalis fides Ecclesiae catholicae. — Parisiis 1532.
Werner (Karl). Geschichte der apologetischen... Litteratur. — Schaffouse 1864.
— Franz Suarez. — Ratisbonne 1861.
— Der heilige Thomas von Aquino, t. III. — Ratisbonne 1859.
Whitaker. Disputatio de sacra scriptura. — Herbornae 1590.
Wiclif (Joannes). Trialogus. — Oxoniae 1869.
Widdrington (Rogerus). Apologia Cardinalis Bellarmini. — Cosmopoli 1611.
Zwinglius (Huldricus). Opera. — Tiguri 1530.

PRÉFACE

Parmi les maîtres dont la Bibliothèque de Théologie historique fait connaître au public français les œuvres et les idées, une place était indiquée pour un de ces controversistes qui jouèrent un si grand rôle dans le mouvement de la Contre-Réforme.

Entre tous le cardinal Bellarmin a été choisi. Plusieurs de ses prédécesseurs ou de ses contemporains ont fait preuve de facultés plus originales, ouvert à la théologie catholique des routes nouvelles; tels Cajétan ou Melchior Cano. Aucun n'a, comme Bellarmin, groupé dans une puissante synthèse l'ensemble des arguments que l'Église romaine opposa aux diverses sectes nées de la grande révolte de Luther.

Lorsque, tout jeune encore, il donne au collège des Jésuites de Louvain son commentaire sur la *Somme* (1570-1576), le Concile de Trente vient de se clore (1563); les théologiens et les évêques qui s'illustrèrent dans ces grands débats publient, dans tous les pays catholiques, de savants commentaires des décrets qu'ils rédigèrent; le Catéchisme du Concile met à la portée de tous les pasteurs les résultats de tant de travaux. Six ans plus tard, Bellarmin, en pleine possession de son talent, commence à Rome ce cours de Controverses qui reste son meilleur

titre de gloire (1576-1588); l'heure est venue de faire un choix parmi les matériaux accumulés depuis soixante ans par tant de polémistes de valeur très diverse; d'éliminer ceux qui ont mal résisté aux coups des savants hétérodoxes, de construire, avec ceux que l'épreuve a montrés plus solides, le monument de l'orthodoxie romaine. Telle fut l'œuvre du professeur de l'Université grégorienne.

Cette synthèse des doctrines catholiques, plusieurs des prédécesseurs de Bellarmin l'avaient déjà tentée. Quelques-uns des premiers adversaires de Luther et de Mélanchthon — tels Eck, Cajétan, Catharin, Cochlaeus, Faber[1] — réunirent à la fin de leur carrière leurs divers traités, composés à mesure qu'un dogme nouveau était nié par les Réformateurs; et l'ensemble de ces œuvres forme comme une Somme antiluthérienne. Les théologiens de Paris et de Louvain qui commentèrent les censures portées par ces Universités contre Luther[2]; ceux qui réfutèrent les diverses confessions de foi luthériennes ou calvinistes[3], ou les ouvrages par lesquels Calvin et Chemnitz combattaient les définitions du Concile de Trente[4], durent né-

1. Eck, *Opera contra Lutherum*, *Enchiridion*. — Cajétan, *Opuscula*. — Catharin, *Apologia*, *Opuscula*. — Cochlaeus, *Philippicae*. — Faber, *Opuscula*.

2. Par exemple, pour la Sorbonne les ouvrages de Clichtoue, *Antilutherus* et *propugnaculum Ecclesiae*. — Pour Louvain, Latomus, *Contra articulos Martini Lutheri*, et *Responsio* (*Opera;* fol. 4 sq., 54 sq.) et Ruard Tapper, *Explicatio articulorum*.

3. Par exemple, la réfutation de la Confession d'Augsbourg par Cochlaeus : *Antapologia; Velitatio in Apologiam*. Celle des propositions protestantes lors de l'Interim de Ratisbonne par Pighi : *Controversiarum praecipuarum ... explicatio*, et *Apologia*. Celle de la confession du duc de Wurtemberg par Pierre Soto : *Assertio catholicae fidei* et *Defensio contra Proleg. Brentii*.

4. Par exemple, contre Calvin (*Institution chrétienne* et *Antidotum contra Conc. Trident.*), les *Loci catholici* d'Orantes. — Contre Chemnitz (*Examen Concilii Tridentini* et *Theologia Jesuitarum*), la *Defensio Tridentinae fidei* d'Andrada.

cessairement exposer et défendre l'ensemble des doctrines romaines. Quelques-uns des grands Catéchismes destinés aux étudiants et aux laïques instruits, celui du Bienheureux Pierre Canisius plus que tous les autres, présentent un tableau assez complet des arguments que l'orthodoxie peut opposer à ses adversaires[1]. Enfin quelques recueils de « lieux catholiques » étaient déjà à la disposition des prêtres appelés à tenir tête dans les discussions publiques aux prédicants protestants[2]. Ces livres, résumés trop brefs des doctrines catholiques, ou œuvres de polémique passionnée, ne suffisaient plus aux champions de Rome. Il leur fallait un grand ouvrage où, à côté des objections de leurs adversaires loyalement reproduites, ils trouveraient l'exposé clair et complet du dogme catholique et de ses preuves; un « arsenal » — pour employer la comparaison si fréquente alors — où toutes les armes utiles pour l'attaque et la défense seraient rangées en bon ordre. Ce bienfait, ils le durent au cardinal Bellarmin.

Sur l'importance de ce bienfait, adversaires pas plus qu'amis ne se sont trompés. En France, en Allemagne, en Angleterre, les missionnaires et les écrivains qui mènent avec tant de zèle la lutte contre l'hérésie reconnaissent hautement que les *Controverses* leur fournissent leurs meilleures armes[3]. Le *Catéchisme* du cardinal est

1. Catéchismes de Gropper (1538), Nausea (1543), Canisius (1551), Kling (1562); cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 248 sq. — Hurter, *Nomenclator*, t. 1, p. 67; t. 4, p. 1193, 1206, 1219.

2. V. g. les *Loci communes* de Kling (1559); les *Demonstrationes religionis christianae* de Sonnius (1568); la *Panoplia* de Lindanus (1559); le *De divinis traditionibus* de Perez-Ayala (1549).

3. Les plus significatifs de ces témoignages ont été recueillis dans le procès de Béatification (Romana positio 1712, p. 42 sq., 87 sq.). Cf. Bartoli, *Della vita*, p. 59 sq.

traduit dans toutes les langues[1]. Par contre, la reine Élisabeth fonde à Oxford et à Cambridge des chaires pour la réfutation des *Controverses*[2]. Les réponses à ce livre se comptent par centaines[3]. Les tenants des doctrines régaliennes s'en prennent à Bellarmin comme à leur adversaire le plus redouté[4], et dans tous les pays où ils dominent font interdire ou condamner au feu ses ouvrages[5]; lorsqu'un siècle et demi après la mort du cardinal sa cause de béatification sera sur le point d'aboutir, le ministère français ne dédaignera pas d'intervenir, et d'exiger la suspension de la procédure[6].

De tant d'hommages comme de tant d'attaques, j'ose espérer que le présent ouvrage montrera le bien-fondé. Le plan est celui-là même que le cardinal a voulu pour ses *Controverses*. Aux *Controverses* encore je demanderai d'ordinaire l'expression définitive de la pensée de Bellarmin. C'est, en effet, pendant ces douze années d'enseignement au centre de la catholicité qu'il a donné sa mesure de savant et de maître. Absorbé ensuite, d'abord par les emplois importants qui lui furent confiés dans son Ordre, puis par ses fonctions de membre du Sacré Collège, il s'est contenté d'exposer à nouveau et de défendre, dans des ouvrages de circonstance, les thèses établies par lui pendant son fécond enseignement. J'aurai soin d'indiquer sur quels points sa pensée a varié, depuis ses débuts à Louvain, jusqu'à ses derniers ouvrages de polémique.

---

1. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque des Écrivains*, t. 1, col. 1184 sq. et *Supplément*, t. 8, col. 1800 sq.
2. Cf. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 599.
3. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. 1, col. 1155 sq. *Supplément*, t. 8, col. 1797 sq. — 4. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. XI.
5. Cf. *infra*, p. XIX, XXV. — 6. Cf. *infra*, p. 244.

Bellarmin est un controversiste; c'est dire que des parties fort importantes de la théologie catholique ont été à peine effleurées par lui; les dogmes fondamentaux qui en sont l'objet étaient respectés de ses adversaires; tels les traités de l'unité de Dieu et de la Trinité, du Verbe Incarné; on ne s'étonnera pas de trouver si court le chapitre unique qui leur est ici consacré. Sur d'autres sujets, le cardinal s'est plus longuement étendu, mais s'est contenté de résumer les enseignements des scolastiques qui l'ont précédé; j'indiquerai simplement à quelle école il se rattache, dans la matière des Sacrements en particulier. Par contre, près de la moitié du présent volume est consacrée aux traités fondamentaux, lieux théologiques, Église, Pontife romain. La matière de la grâce et de la justification a été aussi très développée. C'est sur ces points qu'a porté particulièrement l'effort du cardinal, aussi bien que celui de ses adversaires; il était, de plus, nécessaire de définir exactement la position prise par lui lors des célèbres controverses *de Auxiliis*, dans lesquelles il joua un rôle souvent mal compris.

Pendant que se préparait le présent ouvrage a paru, dans la même collection, le tome second de l'*Histoire de la Théologie positive* de M. l'abbé J. Turmel, consacré au dogme de l'Église[1]. L'auteur y énumère les preuves, soit scripturaires, soit patristiques, opposées par les théologiens romains à leurs adversaires protestants et gallicans. Parmi ces théologiens, Bellarmin occupe, avec raison, la première et la plus large place; et les arguments qu'il emprunte à ses devanciers, en leur donnant sa forme

1. Paris 1906.

propre, comme ceux qu'il ajoute au trésor déjà amassé, sont exposés en détail. Les tomes suivants de l'ouvrage doivent être consacrés « à l'étude des mystères, des sacrements et de la grâce[1] ».

Les directeurs de la *Bibliothèque de théologie historique* ont pensé que, même après cette étude générale sur la controverse romaine des trois derniers siècles, une monographie consacrée au plus illustre représentant de cette controverse gardait son utilité et son intérêt. D'après leurs conseils, j'ai modifié le plan primitif de cet ouvrage. Pour éviter des répétitions inutiles, j'ai laissé de côté l'étude critique des arguments scripturaires et patristiques du cardinal, me contentant de les énumérer, et d'énoncer les conclusions qu'il en tire. Par contre, je me suis attaché à mettre en lumière sa pensée propre, la cherchant surtout dans ces « arguments de raison » qui lui ont valu, et ses plus chauds admirateurs, et ses adversaires les plus convaincus. A propos de deux ou trois questions seulement, j'ai exposé en détail son argumentation scripturaire et patristique, pour donner une idée de sa méthode.

Je serais heureux si cette modeste étude pouvait dissiper quelques-uns des préjugés que beaucoup d'esprits distingués entretiennent encore contre le grand défenseur des doctrines ultramontaines, et leur inspirer le désir de faire connaissance de plus près avec ce monument de loyale érudition et d'orthodoxie impeccable que sont les *Controverses*.

---

1. *Histoire*, t. II, p. VII.

INTRODUCTION

LA CARRIÈRE THÉOLOGIQUE DU CARDINAL BELLARMIN. DATE ET OCCASION DE L'APPARITION DE SES OUVRAGES.

Avant d'exposer les doctrines du cardinal Bellarmin, un bref récit des événements qui l'amenèrent à les formuler est nécessaire; il est avant tout un controversiste, et la plupart de ses ouvrages sont nés d'une lutte engagée pour la défense des idées romaines [1].

A peine âgé de vingt-huit ans, le nouveau prêtre commence à Louvain des leçons sur la *Somme* de saint Thomas (1570-1576)[2]; il en extrait, avec quelques modifications, la réfutation des erreurs de Michel Baius, condamnées par saint Pie V en 1567[3]. De la même époque sont de nombreux sermons prêchés dans l'église Saint-Michel[4], une grammaire hébraïque, et une sorte de patrologie intitulée *De Scriptoribus Ecclesiasticis* [5]. Peut-être aussi faut-il rattacher à l'enseignement de Louvain la dissertation sur l'authenticité de la *Vulgate*[6]; elle fut,

1. Tous les détails se trouvent dans l'article *Bellarmino* du R. P. Sommervogel et dans l'article *Bellarmin* du R. P. Le Bachelet.
2. Inédit. *Coll. Le B.* — 3. *Sententiae D. Michaelis Baii;* inédit. *Coll. Le B.* — 4. *Opera*, t. IX.
5. *Opera*, t. XII. L'ouvrage, tel qu'il figure dans les œuvres, est, du reste, notablement remanié; le manuscrit de Louvain a pour titre *Index scriptorum ecclesiasticorum cum censuris.*
6. *Bible de Vence*, t. I, Paris 1827.

en tout cas, remaniée et complétée dans la suite par le cardinal, car plusieurs des auteurs auxquels il se réfère publièrent leurs ouvrages bien après 1576 [1].

Rappelé à Rome en 1576 par le P. Everard Mercurian, Bellarmin prend possession de la chaire de Controverses, qui vient d'être fondée au Collège romain, avec l'approbation de Grégoire XIII, pour préparer à leur apostolat futur les élèves des collèges anglais et germanique. Pendant douze années (1576-1588) il professe ce célèbre cours et dans d'immenses lectures amasse les matériaux qu'il mettra en œuvre dans ses différents livres. Ce laborieux enseignement n'empêche pas le professeur de produire plusieurs ouvrages de polémique contre divers adversaires du Saint-Siège; tels le rapport composé en 1579 sur l'affaire de Baius à Louvain [2], la *Translation de l'Empire romain des Grecs aux Francs* (1584) destinée à réfuter le *De Translatione Imperii* d'Illyricus paru en 1566 [3], le *Jugement du livre luthérien de la Concorde* (1585) qui signale les erreurs du *De Concordia* luthérien [4]. En 1586, sous le nom de François Romulus, Bellarmin répond à une *Apologie* de Pierre de Belloy, parue en 1585 à Paris, en faveur des droits de Henri de Navarre au trône de France; il développe cet unique argument : « Sixte V a excommunié Henri de Navarre, hérétique notoire et relaps, et l'a déclaré déchu de ses droits à la couronne (9 sept. 1585); tous les catholiques français doivent obéissance à l'acte pontifical [5]. » La même

1. Communication du R. P. Le Bachelet.
2. Publié par Laderchi, dans sa continuation de Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Rome 1728, t. XXII, p. 366; t. XXIV, p. 183 sq.
3. *Opera*, t. VI. — 4. *Opera*, t. VI.
5. *Responsio ad praecipua capita apologiae...*, Rome 1586.

année paraît une réponse à un pamphlet italien dirigé contre Sixte V à l'occasion de ce même acte [1].

La publication des *Controverses* commence en 1586. Le premier volume paraît à Ingolstadt en 1586, le second en 1588, le troisième en 1593, dans la même ville; la première édition complète, révisée par le cardinal, est donnée à Venise (1596) en quatre in-folios [2]. L'apparition de chaque volume suscite d'ardentes polémiques [3]; la vente du premier, qui contient les traités du Souverain Pontife et de l'Église, est interdite en France pendant plusieurs années [4].

En 1587 Bellarmin rédige plusieurs mémoires pour la défense d'un de ses anciens élèves, le P. Léonard Lessius, professeur à Louvain, dont plusieurs propositions avaient été censurées par la faculté de théologie de cette ville; sans partager toutes les opinions de Lessius, son ancien maître montre qu'elles ne méritent pas la censure qui leur a été infligée [4]. La même année, il fait partie, comme consulteur, de la Congrégation nommée par Grégoire XIII pour la révision de la *Vulgate*. En 1588, il compose son traité de l'obéissance aveugle, pour défendre la doctrine de saint Ignace contre les attaques du P. Julien Vincent [6].

Ces travaux sont interrompus, en 1590, par une importante et difficile mission. Au lendemain du meurtre de Henri III (2 août 1589), Sixte V se résolut à envoyer

---

1. *Opera*, t. VIII. — 2. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. — Opera*, t. I-VI.

3. Le P. Sommervogel mentionne, à propos de chaque traité des controverses, les réponses qui lui furent faites.

4. Cf. Döllinger, *Die Selbstbiographie*, p. 94.

5. Le P. L. de Meyer et le P. Schneemann ont publié deux de ces traités dans leurs ouvrages sur la controverse *de Auxiliis;* je citerai les autres d'après les textes inédits (*Coll. Le B.*).

6. Edité par le P. Couderc, Limoges 1898.

en France, comme légat, le cardinal camerlingue, Henri Gaetani, pour veiller aux intérêts du catholicisme au milieu des partis en guerre. Bellarmin lui fut adjoint comme théologien. Il eut à exercer son rôle dans deux occasions importantes; le bruit ayant couru que des évêques pensaient à réunir un concile national pour la création d'un patriarche indépendant, il composa une lettre latine, qui devait être adressée au nom du légat à tous les évêques français, pour les dissuader de toute assemblée de ce genre[1]. Le 4 août 1590, pendant le siège de Paris par l'armée royale, il fut appelé avec d'autres théologiens à résoudre ce cas de conscience : « Les Parisiens peuvent-ils, dans l'extrémité où ils sont réduits, se rendre au roi de Navarre sans encourir l'excommunication. » Bellarmin se prononça nettement pour l'affirmative[2].

Le légat et son théologien rentrent à Rome après la mort de Sixte V (1590). Bellarmin est appelé successivement aux premières charges de son Ordre; comme recteur du Collège romain il fut délégué à la cinquième congrégation générale, et nommé le premier parmi les membres de la commission qui devait mettre la dernière main au *Ratio Studiorum*. Le 3 mars 1599, Clément VIII lui impose le chapeau de cardinal.

A cette époque appartiennent la réfutation d'un libelle contre le culte des Saints (1596)[3], la Doctrine chrétienne (1597), l'Exposition plus complète de la doctrine chrétienne (1598)[4], le traité des Indulgences et du Jubilé (1599)[5], et le traité de l'Exemption des Clercs joint dans

1. Couderc, *Vie*, t. I, p. 152.
2. Le texte de cette consultation a été publié dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris*, t. VIII, p. 322.
3. *Opera*, t. VIII. — 4. *Opera*, t. VIII. — 5. *Operá*, t. VI.

la suite au traité *De Clericis* des Controverses[1]; on peut y joindre les Exhortations domestiques aux religieux de diverses maisons de son Ordre récemment publiées[2].

Cardinal, Bellarmin fait partie des congrégations du Saint-Office, des Rites, de l'Index, et de celles que le Pape avait récemment formées, pour la révision du Bréviaire romain et l'examen du mariage du roi Henri IV. Plusieurs des votes qu'il émit en cette qualité ont été conservés; ils offrent un grand intérêt[3]. Un mémoire très franc du cardinal à Clément VIII sur les abus à réformer dans le gouvernement de l'Église, et l'humble réponse qu'y fit le Pape, sont aussi honorables pour l'un que pour l'autre[4].

Les célèbres controverses *De auxiliis* avaient commencé en 1588 par la publication du *De Concordia* de Molina. Bellarmin, alors professeur au Collège romain, tout en différant sur un certain nombre de points de son confrère espagnol, s'unissait à lui pour défendre la science moyenne et réprouver absolument le système de la prédétermination physique[5]. Il avait, dans un mémoire d'une grande clarté, intitulé *De novis Controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum et P. Molinam* (1598), exposé à Clément VIII l'état de la question et les principaux arguments des deux partis[6]. La même année, Bañez ayant adressé une supplique au Souverain Pontife pour obtenir que la loi du silence, imposée aux deux partis, fut levée seulement en faveur de son Ordre, Bellarmin réfuta ce mémoire[7]. Enfin, en 1598 il exposa dans une

1. *Opera,* t. II, p. 486 sq. — 2. Bruxelles, 1899. — 3. Inédit. *Coll. Le B.* 4. Imprimés à la suite des *Epistolae* de Fuligatti. — 5. Cf. *infra*, chapitre *De la Grâce.*
6. Inédit. *Coll. Le B.* — 7. Publié par le P. L. de Meyer dans son *Historia Controversiae,* t. I, p. 798 sq.

lettre à Clément VIII ses idées sur les moyens les plus efficaces pour mettre fin à la controverse [1].

Devenu cardinal, Bellarmin fut donné comme assesseur au cardinal Madruzzi, président de la Congrégation *de Auxiliis*. Après avoir vainement cherché un terrain d'entente, par la définition d'un certain nombre de points également admis par les deux partis, il s'opposa résolument au projet qu'avait Clément VIII d'étudier et de trancher par lui-même les questions en litige [2]; il alla jusqu'à prédire au Pape qu'il n'exécuterait pas ce projet, dût la mort l'en empêcher [3].

Cette franchise déplut-elle à Clément VIII, ou voulut-il simplement éloigner un adversaire gênant de ses projets ? Toujours est-il que le siège archiépiscopal de Capoue étant venu à vaquer, il y nomma Bellarmin, et lui conféra de ses propres mains la consécration épiscopale (21 avril 1602). Le cardinal resta dans son archevêché jusqu'en mars 1605; tout occupé de ses œuvres de zèle, il produisit seulement pendant ces trois années une exposition du symbole à l'usage de ses prêtres [4] et de nombreux sermons restés encore inédits; dans un mémoire envoyé à Clément VIII en décembre 1603 ou janvier 1604, il rappelle l'obligation qui incombe aux évêques d'annoncer la parole de Dieu [5]. Le *Hieraticon Doron*, composé en réponse au *Basilicon Doron* de Jacques I[er] d'Angleterre, semble de la même époque [6].

---

1. Poussines, Historia Controversiarum quae inter quosdam e sacro Praedicatorum ordine et societate Iesu agitatae sunt ab anno 1548 ad 1612. *Bibl. Nat., fonds lat.* 9757, l. IV, p. 683 sq.
2. Mémoire réédité en 1870 au moment du Concile du Vatican. — *Décisions pontificales déconseillées*, Paris 1870.
3. Couderc, *Vie*, t. I, p. 347 sq. — 4. *Opera*, t. VIII.
5. P. Le Bachelet, art. *Bellarmin*, col. 568. — 6. Inédit. *Coll. Le B.*

Clément VIII étant mort le 3 mars 1605, Bellarmin revint à Rome pour y prendre part aux deux conclaves qui élurent à peu de jours de distance Léon XI et Paul V; à chacun de ces conclaves l'archevêque de Capoue avait obtenu de nombreux suffrages. Paul V le garda auprès de lui à Rome, et lui donna place dans la nouvelle congrégation de cardinaux chargée de terminer la controverse *De Auxiliis;* le 28 août 1607, Bellarmin émit le vote le plus sévère contre le système de la prédétermination physique[1]; on sait comment le pape se contenta de dissoudre la congrégation sans rien décider.

Pendant ce séjour à Rome, qui durera jusqu'à sa mort, Bellarmin se trouva engagé dans trois importantes controverses. En 1605, une querelle ayant éclaté entre le Saint-Siège et la république de Venise, à propos de diverses lois contraires aux immunités ecclésiastiques, Paul V lança l'interdit contre la république; le Sénat de Venise défendit à tous les membres du clergé d'observer l'interdit pontifical; en même temps un groupe de théologiens, surnommés les sept fous de Venise, rééditait des écrits de Gerson sur la validité de l'excommunication, et publiait plusieurs petits traités contre les censures papales; en réponse Bellarmin composa au cours de l'année 1606 plusieurs écrits, dans lesquels il résume, en les appliquant à l'affaire vénitienne, les doctrines exposées dans les *Controverses* sur le pouvoir pontifical et les immunités ecclésiastiques[2].

En 1607, nouvelle discussion. Jacques I^er^, roi d'Angleterre, avait, à la suite de la conspiration des Poudres,

1. Schneemann, *Controversiarum*, p. 290.
2. Ces opuscules sont réunis dans les *Opera*, t. VIII.

imposé à tous ses sujets un serment de fidélité où la doctrine affirmant le pouvoir du pape en matière temporelle était condamnée comme une hérésie; malgré un bref de Paul V qui déclarait ce serment illicite, le principal dignitaire de l'Église d'Angleterre, l'archiprêtre George Blackwell, se laissa aller à le prêter et engagea ses subordonnés à imiter son exemple; un second bref confirma le premier, et Bellarmin, s'autorisant de son ancienne amitié avec Blackwell, écrivit à l'archiprêtre pour l'engager à résipiscence. Lettre et brefs ayant été saisis par la police de Jacques Ier, le roi crut devoir les réfuter en personne, et lança, au commencement de 1608, un petit traité anonyme intitulé *Triplici Nodo triplex cuneus*, où les doctrines de Bellarmin sur le pouvoir du pape en matière temporelle étaient travesties et ridiculisées; le cardinal riposta aussitôt par une *Réponse* signée de son aumônier Mathieu Torti[1], où il explique sa pensée sur la matière. Le roi Jacques, après quelques mois de travail, réédita son *Triplici Nodo* en le signant, et le faisant précéder d'une longue préface, adressée à tous les princes chrétiens, où les principales thèses des *Controverses* sont attaquées; Bellarmin répondit par une *Apologie* qui est comme la Somme de toutes ses doctrines[2].

Toute une guerre de pamphlets s'engagea à la suite de cette polémique, des auxiliaires ayant surgi au roi comme au cardinal[3]. Un des défenseurs de Jacques, le catholique régalien Roger Widdrington, ayant, en 1611,

---

1. Cologne 1608, *Opera*, t. XII.
2. Rome 1609, *Opera*, t. XII.
3. J'ai raconté en détail cette célèbre polémique dans plusieurs articles des *Etudes*, t. 89 (1901), p. 58 sq. et t. 93 (1903), p. 621 sq.; t. 94, p. 628 sq., 829 sq., t. 96, p. 6 sq.

publié une *Apologia Cardinalis Bellarmini pro jure principum,* Bellarmin reprit la plume, et composa un Examen de ce pamphlet. Paul V jugea plus à propos qu'il ne fût pas signé par le cardinal, et le théologien de Cologne Adolphe Schulcken l'édita sous son nom, en 1613, avec quelques additions de son cru, et le titre suivant : *Apologia pro Illmo Domino Cardinali Bellarmino*[1].

En 1610, paraissait, à Londres d'abord, puis à Pont-à-Mousson, un traité anonyme intitulé *De potestate Papae,* œuvre posthume du célèbre jurisconsulte écossais Guillaume Barclai; il attaquait la thèse du pouvoir du Pape sur le temporel des princes, et tout spécialement les arguments de Bellarmin en faveur de cette thèse. Pour réparer le scandale causé par ce livre, Bellarmin dut, sur l'ordre de Paul V, et malgré ses répugnances, développer, dans un traité spécial, celle de ses théories qui avait le don d'irriter particulièrement les régaliens. Le résultat ne se fit pas longtemps attendre.

Le traité *De la puissance du Pape dans les choses temporelles,* publié à Rome en 1610[2], fut, le 26 novembre de cette même année, prohibé par le Parlement de Paris, après un violent réquisitoire de l'avocat royal Louis Servin. Sur les réclamations indignées de Paul V, la reine Marie de Médicis suspendit l'exécution de l'arrêt. Les Parlementaires prirent leur revanche en condamnant au feu trois ans plus tard le traité de Bellarmin contre Widdrington, publié sous le nom de Schulcken, dont il a été question plus haut.

---

1. Longtemps on a eu des doutes sur le véritable auteur de cette *Apologia.* Le P. Le Bachelet a tranché la question en découvrant le manuscrit, de la main même de Bellarmin. L'*Apologia,* publiée à Cologne en 1613, fut rééditée par Rocaberti dans sa *Bibliotheca maxima Pontificia:* Rome 1698, t. II. — 2. *Opera,* t. XII.

Les dernières années du cardinal furent plus calmes. Fort occupé des nombreux travaux des congrégations dont il faisait partie, il trouva encore le temps de composer divers ouvrages de piété. En 1607 il publie la *Recognitio* de ses précédents ouvrages; quelques-unes des corrections qu'il y propose, en particulier sur les matières de l'autorité pontificale, de la grâce et de la justification, sont intéressantes[1]. En 1611, paraît le Commentaire sur les Psaumes[2]. En 1616, l'*Avertissement* à son neveu Angelo Ciaià, nommé à l'évêché de Teano, sur les devoirs d'un évêque[3]. En 1613, sur la demande de son ami le P. Mutius Vittelleschi, alors assistant d'Italie, Bellarmin consent à écrire cette autobiographie naïve et simple dont les adversaires de sa cause de béatification ont tant abusé[4]. De 1615 à 1620 il publie divers traités ascétiques qui jouissent encore d'un grand succès[5]. En 1615 et 1616, il prend part, comme membre du Saint-Office, au premier procès de Galilée; sympathique à la personne et aux travaux de l'accusé, il tenait que sa démonstration du mouvement de la terre n'était pas convaincante « et qu'en cas de doute on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les Saints Pères ». C'est lui qui, le 26 février 1616, notifia à Galilée l'arrêt de l'Inquisition porté deux jours auparavant[6]. Le 31 août 1617, il donna son avis, dans une réunion du Saint-Office, sur la définition « comme pieuse et sainte » de la doctrine de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge[7]. En 1619, à la demande des jésuites polonais, il composa un traité des

1. *Opera*, t. I. — 2. *Opera*, t. IX.
3. Paris 1618. — 4. Döllinger, *Die Selbstbiographie*. — 5. *Opera*, t. VIII.
6. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 573. — 7. *Votum* publié par le P. Le Bachelet, Paris 1904.

Devoirs d'un prince chrétien, pour l'instruction du prince Ladislas, fils de Sigismond III[1]. En 1621, il conseilla au Pape Grégoire XV, au conclave duquel il venait de prendre part, d'apporter quelques modifications à la forme de l'élection du pape, pour remédier aux abus signalés dans les précédents conclaves[2]; la constitution du pape réglant le cérémonial encore en usage ne parut qu'après la mort de Bellarmin.

Le 17 septembre 1621, le cardinal expira doucement, laissant un testament d'une grande piété, et la protestation solennelle qu'il restait fidèle aux doctrines par lui défendues dans ses *Controverses*, spécialement sur la matière de la grâce[3].

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de décrire les vicissitudes de la cause de béatification du saint et savant controversiste[4]; j'indiquerai à l'occasion de ses diverses doctrines celles qui furent spécialement attaquées ou louées au procès. Je ferai aussi fréquemment des emprunts à son intéressante correspondance[5].

---

1. *Opera*, t. VIII. — 2. Couderc, *Vie*, t. II, p. 305 sq. — 3. Testament traduit en français, Paris 1622. — 4. Cf. P. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 575 sq. — 5. *Epistolae* (ed. Fuligatti), Prague 1753. — *Lettres inédites*. (*Coll. Le B.*).

CHAPITRE PREMIER

LA PAROLE DE DIEU

I. INSPIRATION, AUTHENTICITÉ, CANONICITÉ DES LIVRES SAINTS.

Inspiration de l'Écriture et inspirations privées. — Nature de l'inspiration. — Le Canon des livres saints; livres protocanoniques et deutérocanoniques. — Authenticité et canonicité des livres rejetés par les protestants.

Bellarmin, dans une lettre au Père Jacques Gretzer (19 oct. 1607), le félicitant de ses travaux contre les hérétiques, lui donnait cet encouragement : « Plus vous avancerez dans cette carrière, et plus la route se fera facile pour vous. J'ai expérimenté, en effet, que la plupart se sont appliqués aux Controverses sur la parole de Dieu, quelques-uns à celles sur le Souverain Pontife et l'Église, à celles sur les autres dogmes presque aucun[1]. » On ne s'étonnera donc pas de la place que tiennent dans les Controverses du cardinal ces « lieux théologiques » dont Melchior Cano avait eu la très heureuse idée de faire précéder l'exposition du dogme catholique[2]. C'est à ces premières « Controverses » que Bellarmin doit, et ses plus chauds admirateurs, et aussi ses adversaires les plus acharnés; elles méritent, entre toutes, une étude approfondie.

---

1. *Epist.* 51, p. 82.

2. Cf. Turmel, *Histoire de la Théologie positive,* t. 2, p. 2 sq. Bellarmin, dès ses premières années d'enseignement, avait senti l'importance du traité des *lieux théologiques*. On a de lui des leçons *de Scriptura* composées à Louvain. (*Coll. Le B.*).

En commençant ses quatre livres sur la « Parole de Dieu », « De verbo Dei », le cardinal se pose cette question : « Les Écritures, œuvre des prophètes et des apôtres, doivent-elles être reçues par nous comme la parole de Dieu même, ou bien ne devons-nous regarder comme parole divine que les inspirations particulières du Saint-Esprit à chaque homme[1] ? » Cette entrée en matière était habile. Luther avait reproché aux Papes d'avoir substitué leurs Décrétales à l'enseignement de Dieu même dans la vénération du peuple chrétien[2]. Calvin accusait les catholiques « de laisser la Saincte Escriture pour s'arrester à l'authorité des hommes[3] ». La meilleure manière de prouver l'inanité de leurs attaques était de se joindre à eux pour affirmer et défendre, contre les anabaptistes, l'inspiration divine de l'Écriture. Les prédécesseurs de Bellarmin avaient négligé cette démonstration[4]. Il s'applique à la rendre intelligible à tous, et fait appel à la raison de ses lecteurs autant qu'à l'autorité. Il établit donc d'abord nettement que « dans les livres appelés canoniques est contenue la parole de Dieu ». — Lorsque les Prophètes, puis le Christ lui-même et ses apôtres, veulent imposer aux hommes des dogmes ou des pratiques comme révélés de Dieu, c'est à l'Écriture Sainte qu'ils font appel, jamais « aux enseignements intérieurs du Saint-Esprit[5] ». La raison elle-même nous dit que la règle de notre foi catholique doit être certaine, et bien connue de nous ; si nous ne la connaissons pas elle ne sera pas notre règle ; si elle n'est pas certaine, elle ne sera une règle pour personne. Or, en admettant même la certitude de quelques révélations privées, cette certitude ne pourra se manifester à nous que si elle est confirmée par le témoignage de Dieu même, c'est-à-

1. *De verbo Dei*, 1, 1. *Op.*, t. I, p. 67.
2. *De Conciliis et de Ecclesia. Witt. germ.*, t. 7, p. 510.
3. *Instruction contre les Anabaptistes;* début. *C. R.*, t. 35, p. 55.
4. Cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 27.
5. *De verbo Dei*, 2. *Op.*, t. I, p. 68. Bellarmin cite Moïse ordonnant d'obéir à ceux qui enseigneront selon la loi révélée de Dieu (*Deut.*, 17, 8, 10), Jésus-Christ lui-même et Jean-Baptiste rappelant les prophéties qui les annoncent (*Matth.*, 12, 17 sq., — *Joan.*, 1; 23), les apôtres en appelant fréquemment aux textes de la Loi et des Prophètes (*Act.*, 17, 11. — 2ª *Tim.*, 3, 15, etc.).

dire par des miracles authentiques; et ce témoignage du miracle fait précisément défaut à ces hommes qui se vantent aujourd'hui d'inspirations particulières[1]. On les voit se contredire, s'anathématiser mutuellement; dans ce chaos de doctrines contraires, où trouver la vérité dont l'homme a besoin? Il en va tout autrement des Écritures Saintes, œuvres des prophètes et des apôtres. Elles sont entre les mains de tous; leur origine divine se reconnaît à des signes indéniables, que les Pères de l'Église ont aimé à faire ressortir. C'est la réalisation des prophéties qu'elles contiennent[2]; c'est l'accord parfait entre leurs auteurs si différents d'origines, « accord tel que le lecteur croit se trouver en présence non d'écrivains différents, mais de plumes différentes d'un même écrivain[3] ». Ce sont les miracles par lesquels Dieu punit les philosophes ou poètes païens qui prétendaient se faire les plagiaires du texte sacré[4], ou prouva la vérité des enseignements contenus dans ce texte[5].

La Sainte Écriture se présentant à l'homme comme une règle certaine de sa croyance, ce serait folie que de la négliger pour s'abandonner à de prétendues inspirations souvent trompeuses, toujours incertaines. Ce serait aussi méconnaissance de la nature humaine. « L'homme, esprit et corps, saisit plus facilement ce qui frappe ses sens que les objets purement spi-

---

1. *Ibid.*, p. 68.

2. S. Aug. *de Civitate Dei*, 12, 9, 10 — *M. L.* 41, 357, 359.

3. « Itaque recte Theodoretus et Sanctus Gregorius linguas et manus scriptorum sacrorum nihil aliud quam Spiritus Sancti calamos appellandos esse censuerunt » (Theodoretus, *Praef. in Psalm. M. G.* 80, 862. — S. Greg., *Praef. in Job. M. L.* 75, 517.) Bellarmin revient sur cette idée dans la préface de son Commentaire sur les Psaumes (*Op.*, t. X, p. 4). Après avoir énoncé les diverses opinions des Pères sur l'auteur de certains psaumes, il ajoute : « sive David, sive Moses, sive quis alius Psalmos condiderit, ipsi quidem calami fuerunt, sed Spiritus Sanctus per eos scripsit; quid vero necesse est laborare de calamo, cum de scriptore constat ».

4. Bellarmin rapporte d'après Eusèbe (*Praepar. Evang.*, 8, 5. *M. G.* 21, 595) divers faits de ce genre. — Un sermon entier, prêché aux étudiants de Louvain, a pour objet l'inspiration de la Sainte Écriture; sous une forme plus simple, Bellarmin y développe les mêmes arguments, *Op.*, t. V, p. 25 sq.

5. *Ibid.*, *Op.*, t. I, p. 70.

rituels; il est donc conforme à la providence de Dieu, qui régit chaque être selon sa nature, que les règles de notre croyance et de notre vie nous soient manifestées non par des inspirations intérieures, mais par des lettres matérielles que nous puissions voir et lire. » Dieu a réservé à quelques-uns de ses privilégiés — tels Moïse, Isaïe, Pierre et Paul — l'honneur de recevoir directement ses enseignements: au commun des hommes, la voie commune.

Le fondement est d'autre condition que les murailles, la montagne que la colline[1]. Et ces foules ignorantes, composées d'individus qui n'ont jamais, même en rêve, senti l'inspiration divine, quel sera leur sort? La foi leur est-elle interdite? Devront-elles périr pour l'éternité, ou conquérir la justification sans la foi, la béatitude éternelle sans la justification[2]?

Swenckfeld, et ces « libertins » contre lesquels s'élevaient avec une égale indignation luthériens, calvinistes et catholiques, tiraient grand parti du fameux texte de saint Paul « Littera occidit, spiritus autem vivificat[3] » qu'ils interprétaient ainsi : « La lettre qui tue, c'est la Bible, loi des hommes de l'Ancien Testament; l'esprit qui vivifie, c'est l'Esprit-Saint qui, par son action directe, gouverne les âmes dans le nouveau[4]. » Bellarmin n'a pas de peine à démontrer que les apôtres, comme le Christ lui-même, ont exhorté les fidèles à chercher dans les saintes Écritures la règle de leur croyance et de leur vie. Quant au texte lui-même de saint Paul, il l'interprète comme saint Augustin. « La lettre qui tue, c'est la loi ancienne, donnée sans la grâce pour l'accomplir; l'esprit qui vivifie, c'est la loi nouvelle du Christ qui est esprit et grâce[5]. »

1. *Ibid.*, *Op.*, t. I, p. 70. Ici encore Bellarmin s'inspire de saint Augustin (*Prolog. de Doctrina christiana. M. L.* 34, 17 — et *Tract. I in Joannem*, 5, 6. *M. L.* 34, 1382).

2. Quid, quod maxima pars hominum ex rudibus et imperitis constat, qui nihil sibi divinitus indicari, ne per somnium quidem umquam senserunt; quid igitur isti? Expectabunt semper? Nihil interim credent? an assequentur sine fide justitiam, vel beatitudinem sine justitia? *L. c.*, p. 71.

3. 2ª *Cor.* 3,6.

4. Cf. Palladius, *Catalogus aliquot haeresium hujus aetatis.* Witebergae 1557. B, f. 5. Calvin. *Contre la secte des Libertins*, 9. *C. R.* 35, 173.

5. *L. c.*, 3, p. 72. Cf. S. Aug., *De spiritu et littera*, cap. 4 sq. *M. L.* 44, 203 sq.

En quoi consiste cette inspiration divine des Écritures, et quel rôle laisse-t-elle à l'auteur humain du livre sacré? Bellarmin n'a pas consacré de dissertation spéciale à cette question, mais dans ses réponses à certaines objections protestantes contre tel ou tel des Livres Saints, il énonce quelques principes intéressants[1]. Calvin niait l'inspiration du second livre des Machabées, dont l'auteur parle du long travail que lui a demandé son livre, et s'excuse des imperfections qui peuvent s'y rencontrer[2], « confession absolument indigne de la majesté de l'Esprit-Saint[3] ». Bellarmin répond en distinguant nettement la révélation de l'inspiration.

Dieu est l'auteur de toutes les Écritures, mais il agit diversement sur les prophètes et sur les autres écrivains inspirés, surtout les historiens : Aux prophètes il révélait l'avenir, les assistant en même temps pour qu'ils ne pussent mêler aucune fausseté à leur rédaction; ceux-ci n'ont eu d'autre labeur que celui d'écrire ou de dicter ce qui leur était révélé. Aux autres écrivains, Dieu ne révélait pas toujours ce qu'ils devaient écrire, mais les excitait à écrire ce qu'ils avaient vu ou appris par ouï-dire, ce dont ils pouvaient se souvenir; en même temps il les assistait pour qu'ils n'écrivissent rien de faux; cette assistance ne les dispensait pas du travail de réflexion et de recherche portant sur le fond et la forme de leur œuvre[4].

Quant à l'indulgence que réclame l'auteur du second livre des Machabées,

Il ne la réclame pas pour des erreurs qu'il sait fort bien ne pas exister, mais pour les imperfections de son style; et c'est dans le même sens que saint Paul, lui aussi[5], s'accuse de ne pas savoir parler[6].

---

1. Je ne saurais donc admettre sans réserves, au moins pour ce qui regarde Bellarmin, cette affirmation de M. Turmel : « A ces questions (de l'inspiration), Bellarmin et plusieurs autres controversistes restèrent étrangers. » *Histoire*, t. 2, p. 32.

2. 2 *Mach.*, 15, 39, 40. — 3. *Antidot. Conc. Trid. C. R.* 35, 413. — 4. Respondeo Deum quidem esse auctorem divinarum scripturarum, sed aliter tamen adesse solitum Prophetis, aliter aliis, praesertim historicis. Nam prophetis revelabat futura, et simul assistebat, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo; ..... aliis autem scriptoribus Deus non semper revelabat ea quae scripturi erant, sed excitabat, ut scriberent ea quae viderant, vel audierant, quorum recordabantur, et simul assistebat ne falsi aliquid scriberent. *De verbo Dei*, 1, 15. *Op.*, t. I, p. 100.

5. 2 *Cor.*, 11, 6. — 6. *De verbo Dei*, 1, 15. *Op.*, t. I, p. 101 sq. Cf. Sixtus Sen., *Bibl. Sanct.*, l. 8, p. 345 sq. et Melchior Cano, *De loc. theol.*, 2, 11, p. 32.

Dans sa seconde controverse sur les conciles, Bellarmin est revenu avec plus de détails sur cette idée. Comparant l'autorité des conciles à celle de l'Ecriture, il remarque entre elles cinq différences. D'abord l'Écriture est

La parole de Dieu immédiatement révélée, et écrite en quelque façon sous la dictée de Dieu même..... soit que Dieu ait révélé aux écrivains sacrés quelque chose de nouveau, soit du moins qu'il les ait excités à écrire ce qu'ils avaient vu et entendu, en les dirigeant pour les préserver d'erreur; les conciles, au contraire, ne font que déterminer quelle est la parole de Dieu, comment on la doit comprendre, quelles conclusions peuvent en être déduites par le raisonnement[1].

Les autres différences dérivent de la première. — Les écrivains sacrés ont eu besoin de peu de travail pour la composition de leurs livres, puisqu'ils n'avaient qu'à reproduire ce qui leur était dicté, ou à rappeler leurs souvenirs et à les rédiger; aux pères des conciles, au contraire, un immense travail est nécessaire, travail de discussion, de lecture, de réflexion.

L'Écriture ne peut contenir aucune erreur, qu'il s'agisse de la foi ou des mœurs, qu'il s'agisse d'une affirmation générale et concernant toute l'Église, ou d'une affirmation particulière ne concernant qu'un seul homme; il est également certain qu'aucun homme ne peut être sauvé sans la grâce de l'Esprit-Saint, et que Pierre, Paul, Etienne ont été remplis de l'Esprit-Saint, et sont sauvés; car l'Écriture Sainte affirme l'une comme l'autre de ces propositions. Les conciles peuvent errer dans leurs jugements sur des faits particuliers. — Dans l'Écriture, non seulement les pensées, mais les mots mêmes, tous et chacun en particulier, sont l'objet de notre foi, car nous devons croire que dans l'Écriture aucun mot n'a été employé inutilement ou à tort; dans les conciles, la plus grande partie des actes n'est pas l'objet de notre foi; et dans les décrets de foi eux-mêmes ce ne sont pas les mots, mais seulement le sens, qui est l'objet de cette foi. — Enfin l'Écriture n'a pas besoin de l'autorité du Pontife romain pour être authentique, mais seulement pour que son autorité soit connue; un concile, même légitime et œcuménique, n'a son autorité qu'après la confirmation par le Pape[2].

---

1. Primum discrimen est, quod scriptura est verbum Dei immediate revelatum, et scriptum quodammodo Deo dictante... quia vel scriptoribus nova quaedam, et antea incognita iis, revelabantur a Deo, vel Deus immediate inspirabat et movebat scriptores, ad scribenda ea quae viderant et audierant, et eos dirigebat ne aliquo modo errarent. *De conciliis*, 2, 12. *Op.*, t. II, p. 262 sq.

2. In scriptura, nullus potest esse error, sive agatur de fide, sive de moribus, et sive affirmetur aliquid generale, et toti Ecclesiæ commune, sive aliquid particulare, et ad unum tantum hominem pertinens; tam

En 1587, Lessius était dénoncé par l'Université de Louvain pour avoir soutenu les trois thèses suivantes : « Pour qu'un écrit soit Écriture sainte, il n'est pas nécessaire que tous les mots en soient inspirés par le Saint-Esprit. — Il n'est pas nécessaire que toutes les vérités, toutes les pensées, soient inspirées immédiatement à l'auteur humain par le Saint-Esprit. — Un livre (tel qu'est peut-être le second des Machabées) écrit sans l'assistance du Saint-Esprit, par les seules forces humaines, peut devenir Écriture Sainte si l'Esprit-Saint affirme postérieurement qu'il ne s'y trouve rien de contraire à la vérité [1]. » Dans sa réponse à la censure de Louvain, Lessius expliquait ainsi cette troisième thèse. « Supposons qu'une histoire pieuse soit écrite par un homme pieux et qui la connaisse bien, que cet homme ait été poussé à cette œuvre par le Saint-Esprit, mais sans assistance spéciale, qu'il l'écrive avec vérité, sans y mêler d'erreur, et qu'ensuite l'Esprit-Saint atteste, par le moyen d'un prophète ou de tout autre, que tout ce qui est contenu dans ce livre est vrai et salutaire, je ne vois pas pourquoi un tel livre n'aurait pas l'autorité de l'Écriture Sainte[2]. » Appelé à donner son avis sur ces propositions, Bel-

---

enim est certum, et de fide, sine gratia Spiritus Sancti neminem salvari, quam Petrum, Paulum, Stephanum, et quosdam alios, vere Spiritum Sanctum habuisse, et salvos esse; utrumque enim eadem scriptura verissima testatur. At concilia in judiciis particularibus errare possunt — In scriptura, non solum sententiae, sed etiam verba omnia et singula, ad fidem pertinent; credimus enim nullum esse verbum in scriptura frustra aut non recte positum. At in conciliis maxima pars actorum ad fidem non pertinent... in ipsis decretis de fide, non verba, sed sensus tantum ad fidem pertinet. *De conciliis* 2, 12. *Op.*, t. II, p. 262 sq. Ce qui regarde les conciles dans ces assertions sera développé plus bas, au chapitre des conciles. Cf. *infra*, p. 165 sq.

1. Ut aliquid sit scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto. — Non est necessarium ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu Sancto ipsi Scriptori inspiratae. Schneemann, *Controversiarum*, p. 467 sq.

2. Liber aliquis (qualis forte est 2 Machabaeorum), humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus testetur nihil ibi esse falsum, efficitur Scriptura Sancta... Ponamus aliquam piam historiam ab aliquo pio viro, qui eam optime norit, ex instinctu Spiritus Sancti scriptam, qui absque illa singulari assistentia verum scripturus sit, et nullum omnino commissurus errorem, si Spiritus Sanctus, per aliquem prophetam vel aliter testetur omnia, quae ibi scripta sunt, vera

larmin le formula ainsi : « Les trois propositions sur l'Écriture, prises séparées de leur contexte, ne rendent pas un son absolument bon, et peuvent prêter à la calomnie; les deux premières sont exposées dans un bon sens par le P. Lessius; la troisième, pour laquelle l'auteur a écrit récemment une apologie, me semble tolérable, bien que je n'en sois pas entièrement satisfait, si on la prend avec les modifications et les tempéraments qu'il y a apportés[1]. »

Mais ces Écritures inspirées de Dieu, et dont il est l'auteur principal, comment les reconnaître au milieu des apocryphes qui prétendent au même honneur? Bellarmin prouvera plus bas que l'Église a mission et assistance de Dieu pour reconnaître et signaler les écrits inspirés. Il se borne, dans cette première controverse, à raconter comment s'est, de fait, formé le canon des Saintes Écritures. Avant de rapporter la décision du pape Innocent I[er], le décret dit Gélasien[2], et les récits d'Eusèbe sur la matière[3], il divise en trois classes les livres qui furent considérés dans l'Église comme des livres saints.

La première comprend ceux dont l'autorité n'a jamais été mise en question par les catholiques; la seconde, ceux qui ont sans doute une origine prophétique ou apostolique, mais dont l'autorité ne fut pas toujours admise sans incertitude ni contestations; la troisième, ceux qui furent regardés par des hommes de doctrine et de réputation comme des livres inspirés, mais n'ont jamais reçu l'approbation d'un jugement public de l'Église universelle[4].

---

ac salutaria esse, non video cur talis liber non sit habiturus auctoritatem Scripturae Sacrae. Schneemann, *Controversiarum*, l. c.

1. Propositiones tres de Scriptura, ut nude proponuntur, non admodum recte sonant, et calumniis expositae sunt; tamen priores duas recte exponit Pater Lessius. Pro tertia scripsit nuper apologiam, et quamvis mihi non plane satisfecerit, tamen, ut ab eo modificatur et temperatur, tolerabilis videtur. Schneemann, *l. c.*, p. 477. Cf. C. Pesch, *De Inspiratione*, p. 283 sq. Fribourg 1906.

2. *M. L.* 20, 626; 59, 158, 165. — 3. *Hist. Eccl.*, 3, 25. *M. G.* 20, 626. Pour sa thèse sur les livres canoniques, Bellarmin s'inspire, en se séparant d'eux plus d'une fois, de la *Bibliotheca Sancta* de Sixte de Sienne, et du traité de Driedo *De Scripturis. Op.*, t. I, p. 1 sq. Cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 272.

4. Primum de iis libris agendum erit, de quorum auctoritate nulla umquam fuit inter catholicos homines disceptatio; deinde de iis, qui tametsi vere prophetici, aut apostolici sint, non tamen semper aeque certa et explorata eorum auctoritas fuit; postremo de iis, qui quamquam

Dans la seconde classe, il met Esther, Baruch, une partie de Daniel, Tobie, Judith, l'Ecclésiastique, les deux livres des Machabées, certains passages des Évangiles de saint Marc, saint Luc et saint Jean, l'Épître aux Hébreux, celle de saint Jacques, la première Épître de saint Pierre, une partie de la première, la seconde et la troisième de saint Jean, l'Épître de saint Jude, l'Apocalypse. Il cite comme exemple de livres appartenant à la troisième classe les livres 3 et 4 d'Esdras, les livres 3 et 4 des Machabées, et le Pasteur d'Hermas[1].

L'idée du cardinal est claire; pour lui, si l'autorité des livres deutérocanoniques put être discutée dans l'antiquité chrétienne, elle ne saurait l'être aujourd'hui; et ils s'imposent aussi bien que les livres de la première classe à la vénération des fidèles. On vit cependant en 1609 le roi Jacques Ier d'Angleterre, dans sa célèbre controverse avec Bellarmin, s'autoriser des distinctions établies par son adversaire entre les livres sacrés pour le compter parmi les contempteurs des deutérocanoniques[2]. La réponse de Bellarmin fut explicite.

« J'ai distingué sans doute deux classes parmi les livres saints, mais j'ai affirmé que ceux de la première comme ceux de la seconde étaient canoniques, avaient Dieu pour auteur; et que des uns comme des autres on peut tirer la preuve et la défense des articles de notre foi[3]. »

De fait, dans les chapitres des Controverses qui suivent la classification dont nous venons de parler, le cardinal se sépare nettement de ceux de ses contemporains, protestants ou catholiques, qui méconnaissaient l'autorité de certains livres deutérocanoniques.

Après cette démonstration générale de l'existence et de l'autorité des Écritures canoniques, Bellarmin passe en revue chacun des livres au sujet desquels des controverses s'agitaient à son époque. Il énumère les autorités conciliaires ou

---

a nonnullis clarissimis doctissimisque viris aliquando in numero divinorum voluminum habentur, publico tamen totius Ecclesiae judicio numquam approbatae sunt. *l. c.*, 4, p. 74. — 1. *L. c.*, p. 74 sq.

2. *Praefatio Monitoria.* Jacobi I *Opera*, p. 300.

3. *Apologia*, 7. *Op.*, t. XII, p. 146. Utriusque ordinis scripturas Bellarminus affirmat esse divinas, et canonicas, et ex utroque ordine scripturarum posse eligi et stabiliri capita fidei.

patristiques dont ces livres se recommandent, et répond aux principales difficultés qu'on leur oppose. Les questions de l'authenticité et de la canonicité de ces livres sont traitées ensemble. Ce travail ne faisant que résumer les arguments de Sixte de Sienne dans sa *Bibliotheca sancta,* il n'y a pas lieu d'y insister. Seules les conclusions du cardinal présentent un intérêt particulier.

Contre Luther, qui voyait dans le livre de Job non une œuvre purement historique, mais une narration poétique de faits réels, destinée à présenter un exemple de patience [1], il affirme que ce livre n'est pas une fiction [2]. Il tient que l'Ecclésiaste fut composé par Salomon avant ses égarements, tout en avouant que bien des affirmations ne représentent pas la pensée de Salomon, mais les opinions de la foule, des hommes de plaisir et des insensés [3]. Le Cantique des Cantiques ne saurait être pris au sens littéral, comme l'épithalame de Salomon avec la fille du roi d'Égypte; c'est une allégorie dans laquelle le Fils de Dieu converse avec son Église comme un époux avec son épouse [4]. Le livre d'Esther est tout entier saint et d'origine divine; les chapitres qui manquent dans les manuscrits des Hébreux sont, eux aussi, cependant canoniques [5]. Plusieurs anciens conciles ont, en effet, inséré le livre entier dans les listes qu'ils composaient des écritures canoniques, et les Pères s'appuient sur les sept derniers chapitres aussi bien que sur les autres. En tout cas, après le décret du concile de Trente déclarant canoniques les livres saints qu'il énumère « avec toutes leurs parties, tels qu'ils se trouvent dans la Vulgate [6] », on ne peut plus suivre l'opinion de saint Jérôme et de quelques anciens après lui, qui ne considéraient pas comme écritures canoniques les chapitres d'Esther qui manquent aux textes hébreux [7]; Sixte de Sienne est vigoureusement pris à partie

1. *Tischreden.* — Des patriarches et des prophètes — Des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, t. VI, p. 133, 139.
2. *De Verbo Dei,* 1, 5. *Op.*, t. I, p. 76.
3. *Ibid.*, p. 77. — 4. *Ibid.*, p. 78.
5. *De Verbo Dei,* 1, 7. *Op.*, t. I, p. 82.
6. Denzinger, *Enchiridion,* n° 666.
7. S. Hieron., *Praefat. in libr. Esther. M. L.* 28, 1415.

par le cardinal pour avoir tenu « que le décret de Trente, en déclarant canoniques toutes les parties des livres saints, n'a pas fait mention des additions postérieures à ces livres, telles que les derniers chapitres du livre d'Esther [1] ». La même argumentation est appliquée aux livres, ou portions de livres de la seconde classe, que non seulement les protestants et Erasme, mais d'assez nombreux auteurs catholiques, dont quelques-uns contemporains du concile de Trente, ne regardaient pas comme canoniques. Tels le livre de Baruch défendu contre Driedo [2], les chapitres III, XIII et XIV de Daniel contre Driedo [3] et Erasme [4], les livres de Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les Machabées contre Cajétan [5]. Lorsque les adversaires de la canonicité de ces livres sont Calvin [6] ou Chemnitz [7], l'argument pris du concile de Trente ne vaut évidemment pas, et seules les preuves tirées des premiers conciles et des premiers Pères sont recevables [8]. Mais Bellarmin tient à établir le bien-fondé de la décision du concile.

Nous n'avons jamais dit, comme Chemnitz [9] nous le reproche impudemment, que l'Église, c'est-à-dire le Pape, peut à son gré, sans s'appuyer sur aucun témoignage de l'antiquité, faire un livre canonique d'un livre qui ne l'est pas, et *vice versa*. L'Église ne fait que déclarer quels livres doivent être tenus pour canoniques, et elle le déclare en se fondant sur les témoignages des anciens Pères, sur les ressemblances existant entre les livres dont la canonicité est douteuse, et ceux dont la canonicité est certaine, sur le sentiment commun, et comme le goût, du peuple chrétien [10].

Passant aux écrits du Nouveau Testament, à propos desquels surtout les controverses étaient ardentes avec les di-

---

1. Sixtus Sen., *Bibliotheca sancta*, lib. I, p. 35, 44.
2. *De scripturis*, p. 25. — 3. *Ibid.*
4. Erasmus, *Scholion super praefat. sancti Hieron. in Danielem, D. Hieron. lucubr.*, t. III, p. 28 (note).
5. Cajet., *Comment. in libr. Esther. cap. ult. Commentarii*, t. II, p. 100.
6. *Institution chrétienne*, 3, 20, 8. *C. R.* 32, 375.
7. *Examen conc. Trid.*, t. I, p. 54, 55.
8. *De Verbo Dei*, 7 sq. *Op.*, t. I, p. 81 sq.
9. *Examen conc. Trid.*, t. I, p. 54.
10. *De Verbo Dei*, 10. *Op.*, t. I, p. 92, 93. On voit que si l'auteur repousse l'appel de Luther et Calvin au sens individuel de chaque fidèle pour l'interprétation de l'Écriture, il a confiance dans l'ensemble du peuple chrétien qui ne saurait admettre de grave erreur doctrinale. Cf. *infra*, p. 176 sq.

verses sectes protestantes, le cardinal commence par réfuter Erasme qui, dans son commentaire sur saint Mathieu, avait admis qu'on pouvait reprocher aux écrivains sacrés des erreurs de détail, par exemple de légers manques de mémoire, « sans pour cela ruiner l'autorité de la Bible entière » [1]. Avec saint Augustin, Bellarmin enseigne « que toute fausseté doit être absente des Évangiles, non seulement celle qui serait mensonge, mais celle même qui ne serait qu'oubli » [2]. Il se borne à établir la canonicité des passages de saint Marc, saint Luc et saint Jean, que les protestants excluaient de leurs Bibles : elle n'est plus niable depuis le décret du concile de Trente, puisque ces textes se trouvent dans la Vulgate et que, depuis bien des siècles, l'Église romaine les a reçus [3]. Quant au fameux verset des trois témoins [4], « Érasme, dans ses notes sur ce texte, fait une longue dissertation pour prouver qu'il a été autrefois considéré comme douteux, et doit l'être encore. Mais l'Église nous le fait lire dans l'office du dimanche « in Albis » : de nombreux Pères le citent... Nous ne devons donc pas douter qu'il ne fasse vraiment partie des divines Écritures [5] ». Un raisonnement analogue amène Bellarmin à conclure, contre Érasme [7] et Cajétan [8], que saint Paul est bien l'auteur de l'Épître aux Hébreux : On a soulevé, au sujet de cette Épître, un double doute, le premier sur son auteur, le second sur l'autorité qu'on doit lui attribuer ; les deux questions sont tellement connexes que presque tous ceux qui ont gardé des doutes sur le premier point les ont aussi sur le second. Après avoir brièvement exposé le sentiment des anciens et des modernes qui rejettent l'origine paulinienne de l'Épître, soit qu'ils l'admettent au nombre des Écritures canoniques, soit qu'ils l'en excluent, le cardinal reprend :

---

1. Cap. 22 et 27. *Op.*, t. VI, p. 114, 140.
2. *De consensu Evangelistarum*, 2, 12. *M. L.* 34, 1091.
3. *De Verbo Dei*, 1, 16. *Op.*, t. I, p. 104. — 4. *I^a Joann.*, 5, 7.
5. *Loc. cit.*, *Op.*, t. I, p. 101. Le plus ancien texte de Père apporté par Bellarmin en faveur du « comma Joanneum » est celui de saint Cyprien *de Unitate Ecclesiæ*, 6. *Hartel*, p. 215. Il le regarde comme probant.
7. Erasme, *Not. in Epist. ad Hebr. Op.*, t. VI, col. 1023.
8. Cajétan, *Comment. in Epist. ad Hebr. Commentarii*, t. 5, p. 329.

Que cette Épître soit un livre canonique, et qu'elle soit de saint Paul, je puis le prouver sans difficulté. L'Église nous la fait lire sous le nom de saint Paul le jour de Noël et en d'autres fêtes. Plusieurs anciens Papes la citent comme écrit canonique, et comme l'œuvre de saint Paul... Les conciles l'inscrivent au canon des Écritures sous le nom de Paul... Les Pères grecs unanimement, et les Pères latins après Lactance, la citent comme Écriture inspirée et comme œuvre de l'Apôtre [1].

Les objections sont abondamment discutées. A propos de celle qui se tire des différences du style de cette Épître avec le style ordinaire de saint Paul. Bellarmin fait cette importante concession :

Quelques-uns répondent que cette Épître ne fut pas d'abord écrite en hébreu, mais en grec, et que si les pensées sont de Paul, la rédaction a pu être de Luc ou de Clément dont Paul se serait servi comme secrétaire; voilà pourquoi le style de cette Épître est plus orné que celui des autres, le rédacteur étant non saint Paul, mais un plus lettré que lui [2]... D'autres pensent que cette Épître fut d'abord écrite en hébreu, puis traduite en grec par Luc ou par Clément [3]... Ces deux solutions sont toutes deux probables; la première semble plus simple et plus facile [4].

Bellarmin conclut de même à l'authenticité des Épîtres de saint Jacques et saint Jude, de la seconde Épître de saint Pierre, de la seconde et de la troisième Épître de saint Jean. « Il ne nous est pas permis de douter que ces épîtres ne soient l'œuvre des apôtres, et inspirées de Dieu [5]. » Les arguments sont les mêmes que pour l'Épître aux Hébreux; usage que fait l'Église dans sa liturgie de ces livres en les donnant sous le nom des apôtres; textes des Conciles et des Pères qui les citent comme apostoliques et canoniques. Les adversaires sont ici, non seulement les protestants, mais Erasme [6] et Cajétan [7]. L'Apocalypse de saint Jean, que les Luthériens ne reconnaissent pas pour un livre apostolique, mais dont les Calvinistes

1. *De Verbo Dei*, 17. *Op.*, t. I, p. 107.
2. Sentiment d'Origène rapporté par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 6, 25. *M. G.* 20, 586.
3. Sentiment de Clément d'Alexandrie rapporté par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 6, 14; *M. G.* 20, 550, et d'Eusèbe lui-même, *H. E.*, 3, 38. *M. G.* 20, 294.
4. *L. c.*, p. 107.
5. *De Verbo Dei*, 18. *Op.*, t. I, p. 110.
6. *Opera*, t. VI, col. 1038, 1068, 1088.
7. *Comment.*, t. 5, p. 362, 381, 398, 399.

prennent la défense, « est vraiment l'œuvre de saint Jean, et un livre admirable et divin [1] ».

Cette première partie du traité se termine par une étude sur les livres apocryphes, c'est-à-dire ceux « qui, bien que jugés canoniques par certains, ont été, à bon droit, exclus du canon par l'Église [2] ». Le cardinal reproduit les diverses listes qui en sont données et énumère les écrits des Pères où ils sont considérés comme canoniques [3].

II. TEXTES ET VERSIONS DES LIVRES SAINTS.

Valeur des textes originaux des Livres saints. — La version des Septante. — Les anciennes versions latines. — La Vulgate, son authenticité. — Bellarmin correcteur de la Vulgate sixto-clémentine. — Les traductions en langue vulgaire. — Utilité. — Défauts à éviter.

La question de la valeur des textes originaux dans lesquels nous sont parvenus les Livres saints, et des diverses traductions de la Bible en usage dans l'Église, était fort discutée à l'époque de Bellarmin. Tandis que les protestants dépréciaient à l'excès les versions anciennes de la Bible, et spécialement la Vulgate latine, des controversistes trop zélés auraient facilement admis que les traducteurs dont l'Église adopta l'œuvre comme sa version authentique furent inspirés de Dieu, et que leur texte mérite plus de confiance que les originaux hébreux ou grecs qui nous sont parvenus. Le cardinal repousse l'une comme l'autre de ces exagérations. Il rappelle d'abord le fabuleux récit contenu au quatrième livre apocryphe d'Esdras [4]; tous les exemplaires des livres saints auraient été perdus pendant la captivité de Babylone; après le retour de cette captivité, Esdras, inspiré de Dieu, en aurait dicté le texte entier pendant quarante jours à cinq scribes; et ce texte ressuscité serait le nôtre. En admettant même que certains Pères se soient laissé prendre à cette fable, elle n'a pour elle aucune autorité sérieuse. Le cardinal ne se

1. *De Verbo Dei*, cap. 19. *Op.*, t. I, p. 114.
2. *L. c.*, 20. *Op.*, t. I, p. 115 sq. — 3. Cf. *supra*, p. 9 sq.
4. Cap. 14.

range même pas à l'avis de saint Jean Chrysostome[1], saint Hilaire[2] et plusieurs autres Pères, d'après lesquels Esdras « n'aurait pas, il est vrai, dicté les saints Livres, mais les aurait réunis et coordonnés après en avoir recueilli les lambeaux épars en divers lieux, et corrigé les erreurs commises par les scribes pendant la captivité[3] ». S'il en était ainsi, on trouverait dans la Loi et les Prophètes, comme dans les livres mêmes d'Esdras, nombre de chaldaïsmes; au contraire, « ces livres étant écrits en pure langue hébraïque, nous devons conclure qu'ils ne sont pas d'Esdras, mais de Moïse et des Prophètes[4] ».

Mais du moins le texte hébreu qui nous est parvenu dans les manuscrits que nous possédons est-il parfaitement correct? Calvin[5] et Chemnitz[6] exagèrent cette correction, afin de rabaisser d'autant la Vulgate. Il faut, au contraire, reconnaître que plusieurs passages, omis ou incompréhensibles dans le texte hébreu de nos manuscrits, ont été conservés, ou présentent un sens plus satisfaisant, dans la version des Septante ou les anciennes versions latines. Les adversaires sont les premiers, dans certains cas, à abandonner le texte hébreu, pour adopter celui d'une version[7].

Un autre excès est celui des controversistes catholiques qui, « mus par un bon zèle, mais zèle qui semble peu selon la science, affirment sans hésiter que les Juifs, par haine de la foi chrétienne, ont corrompu volontairement leurs textes sacrés[8] ». Tel Melchior Cano[9]. Aucun document sérieux ne permet d'admettre cette opinion; les textes de l'Ancien Testament, cités dans les écrits apostoliques, concordent avec

---

1. *In Epist. ad Hebr. hom.* 8. *M. G.* 63, 74.
2. *Praefat. in Psalm. M. L.* 9, 238.
3. *De Verbo Dei*, l. 2, c. 1. *Op.*, t. I, p. 119 sq. — 4. *Ibid.*, p. 121.
5. *Antidot. conc. Trid. C. R.* 35, 414.
6. *Examen conc. Trid.*, t. I, p. 59 sq. — 7. *L. c.*, 2, p. 121.
8. *L. c.*, 2, p. 121.
9. Hebraeorum doctores, nostri videlicet inimici, multo studio contenderunt textum Hebraicum corrumpere, ut vetus Testamentum nostris exemplaribus facerent esse contrarium... Graeci quoque, eadem contentione, multis locis, ut scripturam ad suum sensum traherent, novum Testamentum violarunt. *De loc. theol.*, 2, 13, p. 42.

ceux de nos bibles hébraïques; le respect des Juifs pour leurs textes sacrés est bien connu. Enfin

On peut tirer un argument de la providence de Dieu qui veille sur l'Église. Il n'est pas vraisemblable que Dieu ait permis la falsification générale de tant de célèbres passages des Prophètes, lui qui dispersa les Juifs par le monde entier, et voulut qu'ils répandissent dans tout l'Univers les livres de la loi et des Prophètes, pour que témoignage fût rendu à la vérité chrétienne par ses ennemis mêmes [1].

Bellarmin pense, avec Driedo [2], que le texte hébreu de l'Écriture n'a pas été, dans sa plus grande partie, corrompu à plaisir par la malice des Juifs; qu'il n'est pas non plus absolument correct, mais qu'on y rencontre un certain nombre d'erreurs, attribuables, soit à la négligence ou à l'ignorance des copistes, soit à celle des rabbins, qui ont ajouté les points; ces erreurs, du reste, ne vont pas à altérer la correction du texte sacré dans les passages qui concernent la foi ou les mœurs [3].

Après avoir donné quelques renseignements sur les textes chaldéen et syriaque de l'Écriture, et sur les principales versions grecques, le cardinal s'arrête plus longuement à la version des Septante. Il admet comme certain « ce que les anciens auteurs ont rapporté d'un commun accord » que soixante-douze vieillards hébreux, pris dans toutes les tribus, connaissant bien les langues grecque et hébraïque, traduisirent en soixante-douze jours, avec un merveilleux accord, les Livres saints de l'hébreu en grec; la chose se fit à Alexandrie en Égypte [4]. Sur les autres détails, les anciens auteurs diffèrent. Quant à la valeur de cette traduction,

Il est absolument certain que les Septante firent une traduction excellente, préservés d'erreur qu'ils étaient par une assistance spéciale du Saint-Esprit, au point qu'ils semblent avoir été plutôt des Prophètes que des traducteurs; les anciens sont unanimes à ce sujet [5].

---

1. *L. c.*, p. 122. — 2. *De Ecclesiast. dogmatibus et scripturis*, 2, 1, p. 39.
3. *De Verbo Dei*, 2, 2. *Op.*, t. 1, p. 125.
4. *L. c.*, p. 129. « Quod omnium consensu celebratur ».
5. « Certissimum esse debet Septuaginta Interpretes... peculiari modo Spiritum Sanctum assistentem habuisse, ne qua in re errarent »; *l. c.*, p. 130.

Cette exactitude de la version des Septante est encore prouvée par le fréquent usage qu'en ont fait les Apôtres, et la pratique de l'Église catholique pendant des siècles. « Ajoutons qu'il a fallu un véritable miracle pour qu'avec un si parfait accord et une si grande rapidité, un ouvrage de cette importance ait pu être composé; miracle rappelé par la fête annuelle célébrée en cet honneur chaque année pendant bien des siècles [1]. » Malheureusement le texte que nous possédons de cette version nous est parvenu « si corrompu et si altéré qu'il est absolument méconnaissable [2] ». De là les nombreux passages qui sont en désaccord avec les textes hébreux que nous possédons. Les livres du Nouveau Testament, écrits en grec, sauf les Évangiles de saint Mathieu et saint Marc et l'Épître aux Hébreux, ont pour auteurs les Apôtres ou les Évangélistes dont ils portent les noms; de l'autorité de leur texte, on peut dire ce qui a été dit plus haut de celle des textes hébreux; les manuscrits n'ont pas été, dans leur ensemble, altérés, malgré les tentatives des hérétiques; ils ne sont pas cependant tellement purs d'erreurs qu'il faille nécessairement corriger toute version qui s'en écarte; quelques exemples sont admis par les protestants eux-mêmes [3].

Restent les anciennes versions latines, contre lesquelles les protestants dirigeaient à l'envi critiques et railleries, la Vulgate en particulier. Après avoir énuméré les premières traductions, faites sur le grec des Septante et du Nouveau Testament, et donné l'histoire des travaux de saint Jérôme [4], Bellarmin décrit les diverses parties dont se compose la Vulgate; Nouveau Testament pris d'une ancienne version corrigée par saint Jérôme, Psautier ancien revisé par le même saint, sans qu'il ait pu l'améliorer à son gré, version de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et des Machabées, œuvre d'un auteur inconnu; les autres livres traduits de l'hébreu par saint Jérôme [5]. L'autorité de cette version, attaquée par tous les protestants, a trouvé de nombreux défenseurs dont le cardinal se borne à résumer

1. *L. c.*, p. 131. — 2. *L. c.*, p. 131. — 3. *L. c.*, p. 133.
4. *De verbo Dei*, 2, 8, 9. *Op.*, t. I, p. 134 sq. — 5. *L. c.*, p. 135.

l'argumentation; tels Driedo[1], Melchior Cano[2] et Sixte de Sienne[3].

Avant tout, il rappelle le principe énoncé par le concile de Trente dans son décret sur la Vulgate : « Elle a été approuvée par le long usage qu'en a fait l'Église romaine durant tant de siècles[4]. »

Ce n'est pas sans raison, en effet, que, depuis un millier d'années, c'est-à-dire au moins depuis le temps de saint Grégoire le Grand, l'Eglise latine s'est servie de cette unique édition. C'est elle que tous les prédicateurs ont expliquée aux peuples; les conciles lui ont emprunté leurs témoignages pour la confirmation des dogmes de notre foi. Dire que, pendant huit ou neuf siècles, l'Eglise a mal interprété l'Ecriture, et que dans les matières qui touchent à la foi et à la religion elle a honoré les contre-sens de je ne sais quel traducteur comme la parole même de Dieu, ne serait-ce pas articuler une étrange absurdité[5] ?

Les plus grands hommes de l'antiquité chrétienne ont donné leur approbation, soit aux travaux de saint Jérôme, soit à l'ancienne « Itala » qui les avait précédés. Il convenait que l'Église latine, où se trouve le siège de Pierre, où la foi s'est conservée sans corruption, eût comme les Hébreux, comme les Grecs, son texte authentique de l'Écriture. On ne doit pas oublier enfin que dans les conciles généraux il n'y avait que très peu de pères, aucun parfois, à savoir l'hébreu; la Providence n'aurait donc pas suffisamment veillé sur l'Église si, dans les matières les plus graves, celle-ci n'avait pu se fier à son texte latin des Écritures, mais avait dû recourir aux textes hébreux, en mendiant l'interprétation des rabbins ses ennemis. Il en est de même de la langue grecque, inconnue à la plupart à certaines époques[6].

Au reste, depuis que les protestants ont, sous prétexte d'exactitude plus grande, repoussé la version latine authentique de l'Église pour recourir aux textes originaux, « ils ont donné des interprétations si différentes, et si opposées entre elles, qu'on ne peut rien tirer de certain de leurs livres »[7]. Et Bellarmin reproduit cette réflexion topique de Luther dans une

1. *De Eccl. dogm.*, l. 2, p. 31 sq. — 2. *De locis*, 2, 13, p. 41 sq.
3. *Bibl. sancta*, 8, p. 363 sq. — 4. Sess. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 667.
5. *De verbo Dei*, 2, 10. *Op.*, t. I, p. 139. — 6. *Ibid.*, p. 140. — 7. *Ibid.*

réponse à Zwingle : « Si le monde dure encore longtemps, il nous faudra de nouveau recevoir les décrets des conciles, et recourir à leur autorité, pour conserver la concorde religieuse et faire cesser nos dissensions[1]. »

Est-ce à dire que la Vulgate soit parfaite et suffise, et que les catholiques soient dispensés de recourir, dans leurs études religieuses, aux textes originaux? Bellarmin le nie absolument. Il fait remarquer « que les Pères de Trente ne se sont pas occupés des textes originaux des Écritures, mais ont seulement voulu, entre tant de versions latines qui circulent de nos jours, en choisir une qui devrait être préférée aux autres; et comme il convient à la gravité et à la constance de l'Église, ils ont préféré l'ancienne version, éprouvée par un long usage[2] ».

Bellarmin n'admet pas, comme il l'avait admis pour les auteurs de la version des Septante, sur l'autorité de plusieurs Pères,

> Que les anciens traducteurs du Nouveau Testament, et saint Jérôme traducteur de l'Ancien, aient été préservés d'erreurs par une lumière spéciale du Saint-Esprit..... L'Eglise n'a pas canonisé ces auteurs, mais seulement approuvé leur version; en l'approuvant, elle n'a pas prétendu que des erreurs de copistes n'avaient pu se glisser dans les manuscrits que nous en possédons; elle nous certifie seulement que, spécialement en ce qui touche à la foi et aux mœurs, les auteurs de la Vulgate n'ont pas commis d'erreur[3].

Dans quatre cas, il convient donc de recourir aux textes originaux grecs et latins :

1° Lorsque dans nos manuscrits de la Vulgate, on constate

---

1. Si haec mundi machina per aliquot annos duraverit, iterum more patrum, ad tollendas dissensiones, humana quaerentur praesidia, constituenturque leges et decreta ad conciliandam et servandam in religione concordiam. *De veritate verborum Christi. Witt.*, 7, 380.

2. *De verbo Dei*, l. c., p. 140.

3. *L. c.*, 11. *Op.*, t. I, p. 142. Non desunt qui respondeant veterem Interpretem Novi Testamenti, et etiam B. Hieronymum interpretem Testamenti Veteris, peculiari Spiritus Sancti lumine illustratos errare non potuisse, sed non est opus eo confugere... Non auctores illos canonizavit Ecclesia, sed tantum hanc versionem approbavit; nec ita tamen approbavit ut asseruerit nullos in ea librariorum errores reperiri; sed certos nos reddere voluit, in iis praesertim, quae ad Fidem et mores pertinent, nulla esse in hac versione interpretum errata. *L. c.*, 11, p. 142.

une erreur de copistes. Ainsi, au chapitre 45, 6 de l'Ecclésiastique notre version latine portait : « Dedit illi cor ad praecepta ». Une correction a été introduite d'après le grec κατὰ πρόσωπον « dedit illi coram praecepta ».

2° Lorsque les manuscrits de la Vulgate ont des leçons différentes. Par exemple le texte de Josué, 5, 6 est traduit ainsi dans plusieurs manuscrits de la Vulgate : « quibus juravit ut ostenderet eis terram... » ; d'autres portent « ut non ostenderet eis terram » ; l'inspection du texte hébreu montre que la seconde leçon est la bonne.

3° Lorsqu'un passage est obscur dans le texte latin. Le verset 14 du second chapitre de saint Luc « pax hominibus bonae voluntatis », doit s'entendre, d'après l'original grec, de la bonne volonté de Dieu envers les hommes.

4° Lorsqu'on veut saisir l'énergie et la propriété d'une expression. Ainsi le verset 21 du premier chapitre de l'Exode « aedificavit illi domos » signifie, d'après le texte hébreu, « la fécondité, une nombreuse famille » [1].

Le cardinal, pour compléter sa démonstration, examine les treize textes de l'Ancien Testament que Chemnitz [2] et Calvin [3] déclaraient mal traduits par la Vulgate latine; il justifie certaines traductions qui sont seulement trop larges, conjecture que parfois le texte hébreu a pu être corrompu, fait remarquer les variantes des manuscrits de la Vulgate, dont presque toujours l'une ou l'autre rend le vrai sens du grec ou de l'hébreu [4] ; plusieurs passages, dans les textes, traduits, non directement de l'hébreu, mais du grec des Septante, sont inexacts parce que la version grecque elle-même l'était [5]. Enfin, ce qui est

1. *L. c.*, 11. *Op.*, t. I, p. 143.
2. *Examen conc. Trid.*, 4ª sess., t. I, p. 61 sq.
3. *Antidot. Conc. Trid.*, 4ª sess. *C. R.* 35, 414 sq.
4. *L. c.*, 12, p. 143. A propos du texte de la Genèse, 3, 15 : « Ipsa conteret caput tuum », Bellarmin fait cette remarque : « Editionem vulgatam varie habere; quidam enim codices habent Ipse; quidam Ipsa; et propterea non esse contra vulgatam editionem si convincatur debere legi ipse vel ipsa ».
5. Tel le fameux texte du psaume 67, v. 12 : « Rex virtutum, dilecti, dilecti et speciei domus dividere spolia, etc. » Bellarmin reconnaît qu'il est bien difficile d'y trouver un sens; mais, ajoute-il, « respondeo non

de bonne guerre, il attaque et ridiculise à son tour les traductions proposées par Chemnitz et Calvin pour remplacer celles de la Vulgate. Les mêmes procédés sont appliqués aux douze textes du Nouveau Testament que Chemnitz avait choisis comme exemples des contre-sens tendancieux de la Vulgate.

Dans une dissertation spéciale, le cardinal a insisté sur le seul point qui fasse une véritable difficulté dans la question de la Vulgate. « En quel sens, se demande-t-il, le concile de Trente a-t-il déclaré authentique la version dont l'Église se sert depuis saint Jérôme [1] ? » Il répond sans ambages :

> Tous ceux que j'ai pu lire jusqu'à présent paraissent s'accorder sur deux points qui concernent la Vulgate; savoir que cette version doit être regardée comme exempte de toute erreur en ce qui concerne la foi catholique et les bonnes mœurs, et qu'elle seule doit être conservée dans l'usage public des Eglises et des Ecoles, quoique d'ailleurs il s'y puisse trouver des fautes.

Il cite à l'appui de cette interprétation du décret onze théologiens et exégètes contemporains du concile de Trente ou postérieurs, interprétant la pensée des Pères [2]. Cinq raisons principales lui semblent la justifier. C'est d'abord la « nature même des décisions des conciles ».

> Lorsque les conciles prononcent des décisions, ce n'est pas à la manière des prophètes, en annonçant des choses auparavant cachées; les principes qu'ils opposent aux erreurs nouvelles, ils les tirent de la parole de Dieu, c'est-à-dire de l'Ecriture ou de la tradition, ou du moins d'autres prin-

---

posse accusari latinum interpretem, qui vertit fidelissime quod in graeco reperit. Et quamquam in latina editione locus ille valde obscurus est, tamen etiam est obscurus in graeco et in hebraeo, et in ipsa Calvini versione » (*l. c.*, p. 148).

1. Cette dissertation ne se trouve pas dans les œuvres complètes du cardinal; elle fut publiée en 1749, d'après un manuscrit autographe de Bellarmin trouvé chez les jésuites de Malines. On a cru longtemps qu'elle remonte aux premières années du grand controversiste. Mais plusieurs des ouvrages qu'y cite Bellarmin ayant paru postérieurement à son enseignement de Louvain, il faut admettre ou qu'elle fut composée à l'époque de sa pleine maturité, ou, du moins, qu'il la revit alors et la compléta; elle nous livre ainsi toute sa pensée sur la matière (communication du R. P. Le Bachelet).

2. Dissertation dans Bible de Vence, t. I, p. 155 sq. — Sur la pensée de ces théologiens, cf. J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris 1899, p. 312 sq.

cipes déjà connus. Que l'édition latine Vulgate doive être regardée comme authentique, on ne peut le conclure d'aucun autre principe que du long usage de l'Eglise, comme les Pères du concile le marquent même assez clairement. Or, de ce long usage, on peut très bien conclure que la Vulgate doit être regardée comme authentique, en ce sens qu'elle ne doit être rejetée de l'usage public dans les églises et dans les écoles sous aucun prétexte, et que son témoignage doit être reçu comme certain et fidèle en ce qui concerne la foi et les mœurs; car il ne se peut pas faire que pendant un si long temps l'Eglise se soit trompée en ce qui concerne les mystères de la foi ou les règles des mœurs. Mais de ce long usage il ne résulte pas qu'elle doive être regardée comme exempte de toute méprise de la part de l'interprète.

Au contraire, l'histoire montre que l'Église, en se servant de cette édition, y a remarqué des fautes, et les a ou corrigées en recourant aux sources, ou tolérées pour ne pas troubler les peuples; l'histoire des travaux de saint Jérôme, à elle seule, en est la preuve [1].

Les conciles n'ont l'habitude de définir que ce qui est nécessaire ou pour conserver la foi, ou pour condamner l'erreur, ou au moins pour prévenir le danger. Or, ce but est parfaitement atteint par les deux définitions citées plus haut, sans qu'il soit nécessaire de définir qu'il y ait une version qui réponde fidèlement à sa source dans toutes ses parties [2].

Les Pères de Trente n'ont certainement pas, par leur décret, voulu diminuer l'autorité des textes originaux; or

les exemplaires grecs et hébreux des livres que les écrivains sacrés ont écrits en hébreu ou en grec ne sont pas moins authentiques que la Vulgate; au contraire, ils le sont encore plus, puisqu'ils sont la source dont celle-ci n'est qu'un écoulement[3].

La Vulgate ne doit donc pas nécessairement être préférée aux textes originaux quand elle s'en écarte. Bellarmin s'amuse à énumérer les « conséquences absurdes qui résulteraient de l'authenticité donnée à la Vulgate si on l'étendait au delà des choses qui concernent la foi ou les mœurs[4] ». Par exemple, avant saint Jérôme, l'Église latine n'aurait pas eu d'exemplaire authentique de l'Écriture; la version de Jérôme, dans les

1. *L. c.*, p. 161 sq. — 2. *L. c.*, p. 162 sq.
3. *L. c.*, p. 163. — 4. *L. c.*, p. 165 sq.

livres adoptés par l'Église pour notre Vulgate, diffère, en effet, notablement de l'ancienne Itala qui avait cours avant lui. Le Psautier de l'ancienne version, dont saint Jérôme a montré les erreurs, serait seul authentique, alors que la traduction bien plus parfaite du Saint ne le serait pas. Et le cardinal conclut en énumérant dix-sept « endroits qu'il a remarqués en lisant les Saints Livres, et qui semblent ne pouvoir être justifiés, surtout si on les examine sans prévention [1] »; il a mis son point d'honneur à les choisir en dehors de ceux que Chemnitz et Calvin avaient signalés.

Dans une lettre au Cardinal Sirlet, datée du 1er avril 1575, Bellarmin, traitant le même sujet, expose simplement l'état des opinions à son époque; il reconnaît que le décret de Trente sur la Vulgate est susceptible d'une double interprétation, l'une rigide, l'autre modérée; et que toutes deux ont autour de lui leurs partisans. Il ajoute :

> Les uns tiennent que la Vulgate latine a été, de la part du concile, l'objet d'une approbation si complète qu'on ne peut affirmer maintenant la présence dans cette édition d'une proposition erronée, ou qui rende mal le sens de l'auteur original; ils préfèrent mépriser l'autorité de nos manuscrits grecs et hébreux plutôt que de reconnaître la moindre faute dans l'auteur de la Vulgate, et croient que nous avons aussi bien dans

---

1. *L. c.*, p. 167 sq. Le cardinal fait très justement remarquer à propos d'une de ces fausses traductions : « Ce n'est ici qu'une faute de copiste; mais il est étonnant combien elle est commune; car, après une longue recherche, à peine a-t-on trouvé quelques manuscrits qui eussent le vrai mot. Or, avant que ces manuscrits eussent été trouvés, que fallait-il faire, je vous le demande, s'il ne nous est plus permis de soupçonner des fautes, dès que tous les exemplaires reçus et usités s'accordent pour la même lecture » (*l. c.*, p. 171). Et ailleurs : « dans les livres des Paralipomènes, il y a une grande confusion à l'égard des noms propres, en sorte que, si on examine bien le texte de ces livres, on pourra facilement soupçonner que la Vulgate est aujourd'hui aussi altérée dans cette partie qu'elle l'était dès le temps de saint Jérôme » (*l. c.*, p. 174). — Bellarmin a, parfois, été plus sévère. Parlant, dans sa controverse *De gratia in primo parente collata*, du sort fait à Enoch après qu'il a été enlevé de la terre, il cite le texte de la Vulgate (*Eccli.*, 44, 16). « Enoch placuit Deo, et translatus est in Paradisum, ut det gentibus paenitentiam », et ajoute : « Ce mot *in Paradisum* ne se trouve pas dans le texte grec, mais on le trouve dans tous les manuscrits de la Vulgate latine, que nous ne pouvons laisser de côté si nous voulons, comme nous le devons, obéir au concile de Trente » (c. 12. *Op.*, t. V, p. 201).

cette version le vrai et légitime sens de l'Ecriture que si nous possédions les autographes mêmes des Ecrivains sacrés. Les autres ne voient rien de tel dans le décret du concile, mais seulement que cette version est la meilleure qui existe actuellement, que seule elle doit être en usage dans l'enseignement, la prédication, la liturgie, et qu'on n'y trouve rien de contraire à la pureté de la foi et à l'honnêteté des mœurs; ils reconnaissent d'ailleurs que l'auteur de la Vulgate, comme les autres hommes, a eu ses moments de sommeil, et s'est parfois écarté du vrai sens de l'Ecriture[1].

Par ce qui précède, on voit que Bellarmin s'est rangé parmi les défenseurs de la seconde interprétation, plus modérée; son sentiment, moins clair dans les Controverses, où peut-être la prudence lui conseillait des ménagements envers les tenants de l'interprétation rigide[2], se montre clairement dans sa dissertation sur la Vulgate.

On sait que le cardinal eut à appliquer ses principes en deux occasions solennelles; en 1587, il fit partie de la congrégation qui devait réviser la Vulgate; et en 1591 et 1592, sous Grégoire XIV et Clément VIII, il prit une part active à la correction de l'édition de Sixte V, lancée prématurément, en 1590, et où les erreurs ne manquaient pas; la Préface de l'édition sixto-clémentine de la Vulgate est de lui. Nous n'avons pas à nous occuper ici du récit qu'il y fait de la préparation de cette édition; la véracité et la loyauté de cette page, mises en cause violemment par les adversaires de la béatification du cardinal, ont été victorieusement défendues au cours du procès[3]. En revanche, il est à remarquer que, dans cette Préface, Bellarmin, parlant au nom de la congrégation, déclare sans ambages

que si quelques passages ont été corrigés, d'autres, qui semblaient demander une correction, ont été laissés intacts; ce fut pour ne pas troubler la dévotion du peuple, comme saint Jérôme lui-même en donne le conseil en plus d'un endroit[4]; ce fut aussi parce que nous pouvons

1. Cité par J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris 1899, p. 312 sq. — 2. J. Thomas, *l. c.*, p. 313, 314.

3. Passionei, etc., *Voti dei infrascritti*, p. 59 sq. — Pour la réfutation et le récit des faits, cf. Couderc, *Histoire*, l. 2, c. 15, et l'article *Bellarmin*, du P. Le Bachelet, col. 564 sq.

4. Cf. *Praef. Evang. ad Damasum. M. L.* 29, 527 sq.

conjecturer que les anciens traducteurs ont travaillé sur des textes meilleurs et plus corrects que ceux qui nous sont parvenus...; enfin parce que la congrégation n'a pas voulu donner une traduction nouvelle, mais un texte meilleur de l'ancienne Vulgate[1].

Au reste, la plupart des traductions défectueuses que Bellarmin avait signalées dans sa dissertation ont été modifiées dans le texte sixto-clémentin[2].

Les protestants des diverses sectes avaient gagné beaucoup d'adhérents en répandant à profusion leurs traductions en langues vulgaires des Livres Saints et des prières liturgiques. « Il appert, disait Calvin, que les oraisons publiques ne se doyvent faire n'en langage grec pour les Latins, n'en latin entre François ou Anglois (comme la coutume a esté partout cy devant), mais en langage commun du païs, qui se puisse entendre de toute l'assemblée, puisqu'elles doyvent estre faites à l'édification de toute l'Église[3]. »

Et Chemnitz : « Dieu ne nous a pas donné les Écritures pour que, comme les feuilles de la sibylle, elles ne fussent à la portée de personne, ou d'un petit nombre seulement; mais pour que les hommes parlant d'autres langues que le grec et l'hébreu pussent lire le texte sacré, on en a composé très vite des traductions[4]. » Bellarmin ne pouvait reculer devant cette objection très populaire. Il l'attaque comme avait fait avant lui le cardinal Hosius[5].

L'Eglise catholique n'a pas porté une défense universelle de lire la Bible en langue vulgaire (en effet dans l'Index des livres défendus, publié par ordre de Pie IV, la règle quatrième concède la lecture de ces livres à ceux auquels elle pourra être utile et fructueuse, et qui auront, pour ce motif, obtenu licence de l'ordinaire).

Elle défend seulement que les Ecritures traduites en langue vulgaire soient mises entre les mains de tous sans discernement, et que dans les offices publics de l'Eglise, leur texte soit lu ou chanté; nous devons nous contenter des trois langues que le Christ a voulu honorer par l'inscription

1. *Praefatio edit. sixto-clementinae.*
2. Voir les notes de la *Bible de Vence* aux passages en question, t. I, p. 169 sq.
3. *Institution chrétienne*, 3, 20, 33. *C. R.* 32, 421.
4. *Examen Conc. Trid.*, t. I, p. 60.
5. *De sacro vernacule legendo. Opera*, t. I, p. 662 sq.

de sa croix, et qui, de l'avis universel, l'emportent sur les autres par l'antiquité, la gravité, la majesté [1].

Ainsi firent les Juifs qui maintinrent dans leur culte le texte hébreu de leurs Saints Livres, alors même que le peuple ne comprenait plus cette langue; ainsi les apôtres

qui, bien qu'ayant prêché aux peuples les plus divers, n'écrivirent pas leurs Épîtres et les Evangiles dans la langue des peuples qu'ils évangélisaient, mais en hébreu, en grec, et en latin (si, comme quelques-uns le pensent, l'Evangile de saint Marc fut d'abord écrit en latin) [2].

Ainsi fit toujours l'Église, qui dans tous les pays garda pour son usage officiel les trois langues sacrées alors même qu'elles n'étaient plus comprises des peuples; le cardinal le prouve par un rapide examen des diverses chrétientés antiques [3]. Les raisons enfin de cette conduite sont graves; l'unité de l'Église est sauvegardée par la nécessité où se trouvent tous les clergés de lire les Écritures et les textes liturgiques dans la même langue; supprimez la langue commune, c'en est fait de la communication entre les Églises. Une traduction des Saints Livres en langue vulgaire ne supprime pas les difficultés qu'ils présentent aux ignorants, et de nombreuses erreurs peuvent, l'expérience le démontre, naître de la lecture imprudente des Écritures. Les traductions en langue vulgaire devraient sans cesse se modifier, pour suivre le mouvement de l'idiome populaire, et ces continuels changements ont les plus graves inconvénients quand il s'agit des formules du dogme ou de la liturgie. Un certain mystère sied bien aux choses saintes, « et la majesté des offices divins semble réclamer une langue plus grave et plus respectée que

1. *De verbo Dei*, 2, 15. *Op.*, t. I, p. 153. — 2. *L. c.*, p. 154.

3. A l'objection tirée par Chemnitz (*Examen conc. Trid.*, t. II, p. 190) des liturgies orientales en langue vulgaire, et de la liturgie slave concédée par les Papes aux Moraves, Bellarmin répond : « Si aliqui sunt catholici, ut revera sunt Maronitae in Syria, et aliqui, tum apud Armenos, tum apud Ruthenos, illi non celebrant quidem divina officia hebraice, graece aut latine, quia desierunt istae linguae esse in usu etiam apud eruditos in istis regionibus... tamen celebrant alia lingua quam populari ». — Quant aux Moraves, la faveur leur fut accordée parce que, la nation entière se convertissant, on ne trouvait pas de prêtres parlant latin (*l. c.*, p. 165).

celle qui sert aux usages ordinaires de la vie ». L'expérience des Églises réformées d'Allemagne et de France, où tous lisent la Bible et l'entendent lire au temple, n'est pas encourageante. Bellarmin remarque que les anciens Pères n'étaient pas d'avis, même à l'époque où tous comprenaient le latin et le grec, de mettre les Écritures entre les mains de tous [1].

Les objections de Calvin, Chemnitz et Brentz fournissent au cardinal l'occasion de quelques utiles explications. Il est faux que le peuple ne retire aucun fruit d'une prière liturgique qu'il ne comprend pas. En effet : « La prière de l'Église ne s'adresse pas au peuple, mais à Dieu pour le peuple; point n'est besoin que le peuple comprenne, pour que cette prière lui serve; il suffit que Dieu comprenne [2]. » Il est faux que le but des offices divins, et des lectures qui s'y font, soit l'instruction, la consolation, l'édification du peuple; « la fin principale de l'office est le culte que l'Église doit à Dieu; et c'est au clergé d'offrir à Dieu perpétuellement, au nom du peuple chrétien, le sacrifice de louange [3] ». Au contraire, la prédication, qui a pour but l'instruction du peuple, doit se faire en langue vulgaire, et la Sainte Écriture pourra être présentée aux fidèles, dans ces prédications, avec toutes les explications et éclaircissements nécessaires :

> Les mères donnent à leurs petits enfants du pain coupé en petits morceaux; la parole de Dieu est de même présentée au peuple chrétien détaillée et expliquée par les prédicateurs [4].

III. L'INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE.

Obscurités de l'Écriture. — Les divers sens, littéral et spirituel; la pluralité des sens littéraux. — L'interprétation authentique de l'Écriture appartient à l'Église. — L'Église juge des controverses sur le sens du texte sacré.

Luther et les siens, prétendant trouver la seule règle de leur foi dans l'Écriture, devaient logiquement déclarer que les

1. *L. c.*, p. 157 sq. — 2. *L.* c., p. 161. — 3. *L. c.*, p. 163.
4. *L. c.*, p. 164. Le cardinal est revenu sur ces idées et a présenté les mêmes arguments, dans son traité des Sacrements, c. 31, 32. *Op.*, t. III, p. 502 sq.

Livres Saints n'ont pas d'obscurités, et peuvent être facilement compris de tous, du moins des fidèles et des âmes humbles et dociles. « Les paroles divines, dit Luther, doivent être parfaitement claires à tous... plus claires, et de sens plus certain, que tout langage d'homme, et que n'est même pour chacun de nous son propre langage; ce n'est pas à la parole humaine d'éclairer, d'expliquer, de prouver, de confirmer la parole de Dieu; c'est à la parole de Dieu de faire tout cela pour la parole humaine [1]. »

Pour Brentz, c'est insulter l'Écriture Sainte que d'y trouver des obscurités; et « c'est parler comme Satan que de dire que l'Écriture est insuffisante et ne contient pas tout ce que nous devons connaître pour notre salut [2] »; ailleurs pourtant le même auteur atténue singulièrement ces affirmations. « Aux hommes pieux, qui croient en Christ, et qui sont remplis de son esprit, les principaux dogmes chrétiens sont tellement clairs et familiers qu'ils oseraient argumenter à leur sujet avec Satan en personne [3]. »

Non, répond Bellarmin, « l'Écriture n'est pas tellement claire par elle-même qu'elle puisse, sans être expliquée, dirimer les controverses de la foi » [4]. La démonstration de cette thèse avait été esquissée, dès les premières polémiques avec Luther, par Cochlaeus [5] et Fisher [6]. Driedo [7], Payva de Andrada [8], l'avaient perfectionnée. Dans son grand ouvrage *De*

---

1. Illa (verba divina) omnium debent esse notissima cuilibet, non autem per homines quaeri et disci, sed homines per ipsa judicari... verba divina esse apertiora et certiora omnium hominum, etiam suis propriis verbis, ut quae non per hominum verba, sed hominum verba per ipsa doceantur, probentur, aperiantur et firmentur. *Assertio articulorum. W.* 7, 98.

2. Satan dicit nunc scripturam esse insufficientem, non continere omnia quae nobis ad salutem cognitu necessaria sunt. *Proleg. contra Soto*, p. 105.

3. ... piis, credentibus in Christo praecipua capita christianae doctrinae ita nota et manifesta sunt, ut audeant etiam de his cum Satana ipso certamen inire. *L. c.*, p. 125.

4. *De Verbo Dei*, 3, 1. *Op.*, t. I, p. 167.

5. *De canonicae Scripturae et Ecclesiae auctoritate.* Ingolstadt 1543, p. A_3 sq., D_1 sq.

6. *Praefat. in Confut. Lutheri. Op.*, p. 296 sq.

7. *De ecclesiasticis Scripturis*, p. 50 sq.

8. *Orthodox. Explic.*, 2, p. 27 sq.

divinis Traditionibus, Perez de Ayala lui avait consacré d'importants développements [1]. Lindanus avait traité, dans un livre spécial, la question du meilleur mode d'interpréter la sainte Écriture [2]. De même Stapleton dans la sixième controverse de son *De principiis fidei doctrinalibus,* paru quelques années avant la dissertation de Bellarmin [3].

Après eux, le cardinal montre comment l'Écriture rend elle-même témoignage de son obscurité. Autrement, pourquoi ces prières du Psalmiste afin d'obtenir la pleine intelligence du texte sacré [4]; pourquoi ces explications données par le Sauveur à ses disciples sur des passages qu'ils ont mal compris? Le diacre Philippe ne dut-il pas commenter à l'eunuque de Candace les prophéties d'Isaïe dont il ne pouvait saisir le sens [5]? Saint Pierre, dans sa seconde Épître, n'affirme-t-il pas que nombre de passages de Paul sont difficiles à comprendre, et que les ignorants et les mauvais fidèles en abusent [6]? Les Pères, d'un commun accord, se sont lamentés sur l'obscurité des Écritures, et ont appliqué leur génie à dissiper ces obscurités [7]. Comment pourrait-il en être autrement? L'Écriture traite des plus sublimes mystères.

> Si la science métaphysique est la plus difficile, la plus obscure de toutes les sciences naturelles, parce qu'elle recherche les causes les plus hautes des choses, comment la Sainte Écriture, qui traite de sujets bien autrement relevés, ne serait-elle pas d'une obscurité souveraine [8]?

Les contradictions apparentes qui abondent. les expressions et figures du style oriental auquel nous sommes si peu accoutumés, les allusions à des mœurs, à des usages disparus, tout cela constitue un ensemble de difficultés peu vulgaire. Le grand nombre des commentaires que les Luthériens ont rédigés sur les Livres saints, et les oppositions de ces commentaires entre eux, sont la meilleure preuve des obscurités de l'Écriture [9].

Les protestants s'appuyaient sur un certain nombre de textes

---

1. *De divinis tradit.*, p. 1-33.
2. *De optimo genere interpretandi Sacram Scripturam.* Cologne 1558.
3. *De principiis,* 6ª *controv.* (1579). *Op.*, t. I, p. 366 sq.
4. *Psalm.* 118, 34 sq. — 5. *Act.*, 8, 30. — 6. 2ª *Petri,* 3, 16.
7. *L. c.*, p. 168 sq. Pour le détail des textes, cf. Turmel, *Histoire,* 2, 40.
8. *L. c.*, p. 170. — 9. *L. c.*, p. 168 sq.

où les préceptes divins sont déclarés la lumière de l'homme [1], et sur le célèbre passage où saint Pierre décrit les paroles des prophètes « comme une lumière qui éclaire un lieu obscur [2] ». Ces textes ne signifient pas « que les saintes Écritures sont claires par elles-mêmes, mais qu'une fois expliquées et bien comprises, elles sont pour nos âmes la lumière [3] ». De ce que les premiers préceptes de Dieu, expression de la loi naturelle, nous sont clairs et s'imposent à notre adhésion, il ne s'ensuit pas que toutes les Écritures saintes participent à cette clarté [4]. Les mêmes Pères, qui pour vaincre la paresse ou la mauvaise foi des fidèles leur ont vanté la clarté des enseignements principaux contenus dans les Écritures, ont abondamment reconnu les innombrables difficultés du texte sacré [5].

Si l'Écriture est obscure, d'innombrables controverses s'engageront inévitablement sur le vrai sens des endroits difficiles. Ces controverses, qui les résoudra? — La fameuse question du Juge des controverses, capitale dans la polémique avec les protestants, se trouve ainsi dériver logiquement de la thèse de l'obscurité des Écritures. Les matériaux de cette importante dissertation se trouvaient rassemblés dans les traités consacrés par les devanciers de Bellarmin à la vraie règle de foi, à l'Église, à la Tradition. Le cardinal a tenu, avec sa loyauté habituelle, à dire tout ce qu'il doit à Driedo [6], Cochlaeus [7], le cardinal Hosius [8], P. Soto [9], Peresius [10], Medina [11], Cano [12]. Son mérite propre est d'avoir rassemblé leurs arguments en une puissante synthèse, et donné au chapitre du « Juge des controverses » la forme qu'il a gardée jusqu'ici dans nos traités [13].

Avant de l'aborder, Bellarmin expose l'enseignement des Pères sur les différents sens de l'Écriture. « L'Écriture, étant

---

1. *Ps.* 18, 9. — 118, 105 et 130. — *Prov.*, 6, 23. — 2. 2ª *Petri*, 1, 19.
3. *L. c.*, p. 170, 171. — 4. *L. c.*, p. 171. — 5. *L. c.*, p. 172 sq.
6. *De Eccl. dogm.*, 2, 3, p. 58 sq.
7. *De Scripturis*, 4, p. 17 sq.
8. *Contra Proleg. Brentii*, 2, 3. *Opera*, t. I, p. 458 sq.
9. *Verae et christianae doctrinae*, p. 170 sq.
10. *De tradit. assert.*, 2 sq., p. 4 sq.
11. *De recta in Deum fide*, 7, p. 230 sq.
12. *De locis*, 2, 6 sq., p. 15 sq.
13. Cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 44 sq.

la parole de Dieu, a ceci de particulier qu'elle présente souvent deux sens, le sens littéral ou historique, le sens spirituel ou mystique [1]. » Le sens littéral est double, le sens simple, où les mots gardent leur acception propre, le sens figuré, où ils passent d'une signification à une autre. Le sens spirituel ou mystique est triple : allégorique, tropologique, anagogique, suivant que les paroles de l'Écriture ajoutent à leur signification propre la signification d'un mystère du Nouveau Testament [2], d'un enseignement moral [3], de la vie future [4]. Toute phrase de la Bible a un sens littéral; « il est même assez probable que parfois la même phrase a plusieurs sens littéraux, comme l'enseigne saint Augustin en plus d'un passage [5] ». Les sens spirituels se trouvent aussi bien dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament; mais il est faux que toute phrase de la Bible ait, en plus de son sens littéral, un sens spirituel voulu de Dieu.

Protestants et catholiques sont d'accord que

dans le sens littéral de l'Écriture seul on peut chercher des arguments efficaces; en effet, le sens littéral est le seul qui soit certainement voulu par l'Esprit-Saint. Les sens mystiques et spirituels, au contraire, sont très divers, et bien qu'ils puissent servir à l'édification, lorsqu'ils n'ont rien qui répugne à la foi et aux bonnes mœurs, on n'est pas toujours sûr qu'ils aient été voulus du Saint-Esprit [6].

Mais le sens littéral d'un passage de l'Écriture ne s'impose pas toujours. Les mots eux-mêmes sont parfois ambigus; lorsque le Christ dit aux disciples présents à la dernière cène, en leur présentant le calice : « Buvez-en tous [7] »; le mot « tous » désigne-t-il tous les hommes, tous les fidèles, ou seulement

---

1. *De Verbo Dei*, 2, 3, t. I, p. 174.
2. Telles les deux épouses d'Abraham figurant les deux Testaments (*Galat.*, 4, 22 sq.).
3. Tel le précepte du Deutéronome : « Non alligabis os bovi trituranti » (*Deut.*, 25, 4) signifiant, d'après saint Paul, le droit qu'a le prêtre de recevoir sa subsistance de son peuple (*1ª Cor.*, 9, 9).
4. Telle la malédiction de Dieu interdisant aux Israélites l'entrée de la Terre Promise (*Ps.* 94, 11); elle signifie, d'après saint Paul (*Hebr.*, 4, 3), l'entrée au royaume des cieux.
5. *L. c.*, p. 175. Cf. August., *Confess.*, 12, 25. — *De doct. Christ.*, 3, 27. *M. L.* 32, 840; — 34, 80). — 6. *L. c.*, p. 175. — 7. *Matth.*, 26, 27.

tous les apôtres? Surtout, il est souvent difficile, à la seule inspection d'un texte, de reconnaître si le sens littéral est propre ou figuré; lorsque le Christ prononce sur le pain ces paroles « Ceci est mon corps [1] », les catholiques les entendent au sens propre, les zwingliens au sens figuré, comme une métonymie. De graves erreurs sont résultées des interprétations défectueuses du sens littéral de la Bible. Les uns ont pris au sens figuré ce qui devait être pris au sens propre; tel Origène « interprétant allégoriquement les récits bibliques sur le Paradis terrestre, et leur enlevant toute vérité historique [2] ». Les autres ont pris au sens propre ce qui devait être pris au sens figuré; tels Papias, et les Pères qui l'ont suivi, « croyant que la prophétie de l'Apocalypse [3] sur la nouvelle Jérusalem et les mille années de règne du Christ et des saints devait être réalisée sur cette terre [4] ». Protestants et catholiques sont d'accord que les Écritures doivent être interprétées selon l'esprit qui les a inspirées, c'est-à-dire l'Esprit-Saint [5], non selon l'esprit propre de chaque lecteur. Toute la question est donc de savoir où se trouve cet esprit divin. Les catholiques pensent

que bien que cet Esprit se communique fréquemment à de simples fidèles, on est sûr de le trouver dans l'Église enseignante, c'est-à-dire dans l'assemblée des évêques confirmée par le Pasteur suprême, ou dans le Pasteur suprême décidant d'accord avec l'assemblée des autres Pasteurs [6].

Pour les protestants de toute secte, au contraire,

L'Esprit-Saint, interprète de l'Écriture, n'est pas nécessairement présent dans l'assemblée des évêques, pas plus que dans aucune autre assemblée humaine; et chacun a droit de juger lui-même de l'Écriture, soit en suivant l'esprit qui est en lui, s'il a reçu personnellement le don d'interpréter les Livres saints, soit en se faisant diriger par un autre en qui il aura reconnu ce même don [7].

---

1. *Matth.*, 26, 26. — 2. *L. c.*, p. 175. Cf. Hieron., *Epist. ad Pammach. de Joann. Hierosol.* (*M. L.* 23, 360). — 3. *Apoc.*, 20, 4 sq.

4. Cf. Hieron., *Praefat. lib. 18 in Isai.* (*M. L.* 24, 627) et August., *De Civ. Dei*, 20, 7 (*M. L.* 41, 666).

5. Cf. 2ª *Petri*, 1, 20, 21 : « omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit », etc.

6. *L. c.*, p. 175 sq. On le voit, Bellarmin n'expose ici que les doctrines admises par tous les catholiques de son temps, et expressément établies par le concile de Trente (sess. 4. Denz., *Enchir.*, n° 666).

7. *L. c.*, p. 176.

Calvin [1] est d'accord sur ce point avec Luther [2], Mélanchthon [3], Brentz [4] et Chemnitz [5].

Cette doctrine, Bellarmin le montre, est contraire à l'Ancien comme au Nouveau Testament. Dès l'apparition de la loi de Dieu, lorsque des doutes s'élèvent au sujet de l'interprétation de cette loi, c'est Moïse qui les résout « et on ne voit pas qu'il ait renvoyé les consultants aux révélations de l'esprit présent en eux [6] ». Et ce n'est pas à titre de chef temporel de son peuple qu'il interprète ainsi la loi, c'est comme « Pontife suprême, supérieur à Aaron lui-même, constitué extraordinairement par Dieu ». Plus tard, c'est aux prêtres que Dieu adresse son peuple pour la solution de toutes ses difficultés religieuses [7]. Dans les Évangiles surtout, le rôle de l'Église décidant des controverses apparaît évident. Qui ne l'écoute pas, lorsqu'elle a prononcé dans un conflit, doit être regardé comme un païen et un publicain [8]. Même lorsque les Scribes et les Pharisiens occupent la chaire de Moïse, il faut obéir aux enseignements qui tombent de cette chaire [9]. C'est à Pierre que les clefs ont été données avec le pouvoir de lier et de délier [10], à lui qu'il a été dit de confirmer ses frères [11] et de paître agneaux et brebis [12]. Dans les Actes, dans les Épîtres, le rôle des Apôtres nous apparaît le même. Pierre [13] et Paul [14] nous apprennent que tous ne reçoivent pas les mêmes dons, et en particulier que la grâce d'interpréter les Écritures n'est pas donnée à tous; Jean, que toutes les inspirations ne méritent pas créance, et qu'il faut les éprouver [15].

La pratique de l'Église est conforme à cette doctrine.

---

1. *Inst.*, 4, 9; 8, 12, 13. — *C. R.* 32, 749 sq., 753 sq.
2. *Praefat. assert. artic. W.* 7, 96.
3. *Loci de Ecclesia. C. R.* 21, 834 sq.
4. *Prolegomena contra Petrum a Soto*, p. 138.
5. *Examen conc. Trid.*, t. I, p. 64 sq.
6. *De Verbo Dei*, 3, 4. *Op.*, t. I, p. 177. — Cf. *Exod.*, 18, 16 sq.
7. *Deuter.*, 17, 8 sq. — *Eccles.*, 12, 11. — *Aggae*, 2, 12. — *Malach.*, 2, 7. — *2 Paralip.*, 19, 8.
8. *Matth.*, 18, 17. — 9. *Matth.*, 23, 2, 3. — 10. *Matth.*, 16, 19.
11. *Luc.*, 22, 32.
12. *Joann.*, 21, 15 sq. — 13. *2ª Petri*, 1, 20. — 14. *1ª Cor.*, 12, 8 sq.
15. *1ª Joann.*, 4, 1.

En tous les siècles, des controverses ont surgi dans l'Église; elles se sont toujours terminées de la même façon, par un jugement du Pontife romain et des évêques; or, dire ou écrire que ce que l'Église a toujours fait, et fait encore, n'est pas légitime, ce serait la plus insolente folie, comme parle saint Augustin [1].

Et Bellarmin choisit dans chacun des seize siècles écoulés depuis l'origine du christianisme une ou deux grandes controverses ainsi terminées; de la discussion sur les observances judaïques que termina le concile de Jérusalem [2], à la condamnation des erreurs de Luther par le concile de Trente, c'est toujours le même procédé de l'Église [3].

Les Pères, tant grecs que latins, ont également fait appel à l'autorité de l'Église pour terminer les controverses; saint Irénée déclarait déjà qu'elles ne peuvent être dirimées par la seule lecture des Livres Saints, interprétés qu'ils sont par les hérétiques dans les sens les plus divers; et il concluait en appelant au jugement de l'Église romaine « avec laquelle, à cause de sa suprême principauté, les autres Églises doivent s'accorder ... parce qu'en elle s'est toujours conservée la tradition des apôtres [4] ». Tertullien tient le même langage dans sa célèbre thèse des Prescriptions [5]. Athanase, Grégoire de Nazianze, Ambroise ne voient pas d'autre manière d'en finir avec les controverses ariennes. Augustin, Prosper, Vincent de Lérins, Grégoire le Grand, les docteurs du moyen âge suivent leur exemple [6]. Bellarmin commente avec un soin particulier le texte d'Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église ne me convainquait pas [7] » ; le contexte indique que le saint docteur « attribue à l'Église non seulement la persuasion, mais le commandement », et qu'il s'agit non de la conversion d'Augustin, déterminée par l'influence des mem-

---

1. *L. c.*, p. 181. Cf. Aug., *Ep.* 54. *M. L.* 33, 202. — 2. *Act.*, 15, 6 sq.
3. Le sujet de l'autorité de l'Eglise, et du Pape en particulier, lorsqu'il s'agit de décider des controverses, sera plus d'une fois repris par Bellarmin. Cf. *infra*, p. 111 sq.
4. *Adv. Haer.*, 3, 3. *M. G.* 7, 849.
5. *De praescript.*, 36. *M. L.* 2, 49.
6. *De Verbo Dei*, 3, 8, p. 185. Pour le détail, cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 48 sq.
7. *Contra epist. fundam.*, 5. *M. L.* 42, 176.

bres de l'Église, mais de la foi de l'évêque d'Hippone au moment où il écrivait ces lignes[1].

Les motifs de cette conduite de l'Église et de ses plus grands docteurs se comprennent sans difficulté. « Dieu savait que dans son Église de nombreuses controverses s'élèveraient sur les matières de foi ; il a dû par conséquent la pourvoir d'un juge qui pût les dirimer. » Ce juge ne peut être l'Écriture elle-même ; susceptible souvent de sens très différents, elle ne nous indique pas lequel est le vrai. Ce juge ne peut être l'inspiration particulière à chaque chrétien ; comment chacun prouverait-il l'existence de son inspiration à ses adversaires? Ce juge ne peut être le prince temporel, absolument incompétent en ces matières, on le prouvera ailleurs[2]. On ne voit donc pas à qui accorder cette autorité nécessaire, sinon à « ce pouvoir ecclésiastique qui a des causes divines et surnaturelles ; ce pouvoir dont la cause efficiente est Dieu lui-même, dont la fin est la béatitude éternelle[3] ».

Les objections, presque toutes scripturaires[4], résolues par le cardinal, supposent que la parole intérieure de Dieu, que chaque fidèle entend en lui, est son seul maître et son seul docteur ; cela, l'Écriture ne le dit pas ; elle affirme au contraire « la nécessité d'écouter à la fois et le maître extérieur qui explique le texte sacré, et Dieu le maître intérieur, qui nous exhorte à faire ce qui nous est enseigné[5] ».

Le Christ, sans doute, n'a pas besoin pour lui-même du témoignage des hommes[6], mais il veut ce témoignage pour l'instruction de ses fidèles. Il repousse loin des siens l'orgueil et la hauteur qu'affectent trop souvent les maîtres humains[7], non le magistère lui-même. Les premiers disciples, auxquels s'adressait l'enseignement des apôtres, étaient en droit de s'assurer de la mission divine de ceux-ci ; les chrétiens qui sont

---

1. *L. c.*, p. 186. Non suasionem, sed imperium, tribuit Ecclesiae.
2. Cf. *infra*, p. 76, 219.
3. *L. c.*, 9, p. 187 sq.
4. Par exemple *Isa.*, 54, 13 : « Dabo universos filios tuos doctos a Domino ». — *Joann.*, 6, 45 : « Est scriptum in Prophetis : Erunt omnes docibiles Dei ».
5. *De Verbo Dei*, 3, 10, p. 188. — 6. *Joann.*, 5, 3, 4. — 7. *Matth.*, 18, 8.

sûrs de l'infaillible autorité de l'Église, n'ont plus le droit de critiquer ses enseignements [1].

Luther et Calvin insistaient beaucoup sur la prétendue injure que faisait à la parole de Dieu la doctrine catholique [2]. Si le Pape ou le Concile peuvent juger de l'Écriture, leur autorité est donc supérieure à celle de l'Écriture. Il y a là, répond Bellarmin, une pure équivoque.

On peut dire en deux sens que l'Église est juge des Écritures. D'après le premier, l'Église déciderait que telle ou telle proposition, certainement contenue dans l'Écriture, est vraie ou fausse, et dans ce cas son autorité serait supérieure à celle des Livres Saints; mais cela, quoi qu'en disent les hérétiques, l'Église ne l'a jamais enseigné. D'après le second, l'Église, reconnaissant tout d'abord que tout enseignement contenu dans l'Écriture est la vérité même, juge simplement du sens de tel ou tel passage discuté, et dans ce cas l'autorité du Pape ou du concile n'est pas supérieure à celle du Livre Saint, mais à celle du jugement particulier du lecteur de ce Livre. L'Église, alors, ne juge pas l'Écriture, elle juge le sens que vous, ou moi, ou d'autres, lui attribuons; ce n'est pas la parole de Dieu qui est fortifiée par ce jugement, c'est notre interprétation humaine de cette parole; l'Écriture n'est pas plus vraie parce que l'Église l'interprète ainsi; c'est mon interprétation qui m'apparaît plus vraie quand je la vois confirmée par l'Église [3].

Mais alors, notre foi repose sur l'autorité de l'Église, c'est-à-dire sur une autorité humaine; et c'est un fondement bien débile. Non, répond le cardinal.

La parole de l'Église, c'est-à-dire celle d'un concile, ou d'un Pape enseignant *ex cathedra*, n'est pas seulement une parole humaine sujette à l'erreur; on doit y voir en quelque façon la parole de Dieu, c'est-à-dire une parole prononcée sous la direction et l'assistance du Saint-Esprit; les hérétiques, par contre, n'ont pour s'appuyer qu'un roseau fragile.

---

1. Cf. *Act.*, 17, 11. Pour le détail des textes auxquels répond Bellarmin, cf. Turmel, *Histoire*, 2, 52. — 2. Cf. *supra*, p. 2.

3. Duobus modis potest intelligi Ecclesiam judicare de Scripturis; uno modo, quod judicet, verumne sit an falsum quod Scripturae docent; altero modo, quod, posito ut fundamento certissimo, Scripturae verba esse verissima, judicet quae sit vera eorum interpretatio. .... Secundo modo judicare Ecclesiam, vel Pontificem, de Scripturis, non est Ecclesiam esse supra Scripturam, sed supra judicia privatorum hominum. Non enim judicat Ecclesia de veritate Scripturae, sed de intelligentia tua, et mea, et aliorum; neque hinc sumit verbum Dei aliquod robur, sed intelligentia nostra, non enim Scriptura est verior, aut certior, quia sic ab Ecclesia exponitur; sed mea sententia est verior, quando ab Ecclesia confirmatur. *L. c.*, p. 192.

Une proposition de foi se conclut du syllogisme suivant : « Tout ce que Dieu a révélé dans les Écritures est vrai; or, telle doctrine a été révélée par Dieu dans les Écritures; donc elle est vraie ». De ces propositions, la majeure est universellement admise; la mineure est également certaine pour les catholiques, car elle s'appuie sur le témoignage de l'Église, enseignement du concile ou du Pape, et nous savons, par des textes fort clairs de l'Écriture, qu'ils ne peuvent se tromper. Les hérétiques, au contraire, n'appuient cette mineure que sur leurs conjectures et leurs idées propres, fausses le plus souvent. En vertu de l'axiome « Pejorem semper sequitur conclusio partem », leur foi à tel article doit être toute conjecturale et incertaine[1].

IV. LA TRADITION.

Définitions. — Traditions apostoliques et ecclésiastiques. — L'Ecriture ne peut être la règle nécessaire ni suffisante de la foi. — Dogmes connus par la seule tradition. — Signes des traditions apostoliques.

L'Écriture Sainte est-elle la règle unique de notre foi, ou bien doit-on admettre, à côté des vérités qu'elle contient, d'autres dogmes non consignés dans les Saints Livres, et que les générations chrétiennes se sont transmis et se transmettront sous la surveillance de l'Église depuis le Christ jusqu'à la fin des temps? Les mêmes protestants, qui refusaient à l'Église le droit de donner de l'Écriture une interprétation authentique, se révoltaient bien plus encore contre sa prétention de conserver et de transmettre des enseignements autres que ceux des Livres inspirés. « Nous ne devons point tenir en l'Église pour parolle de Dieu, sinon ce qui est contenu en la Loy et aux Prophètes, puis après aux escrits des Apostres, et il n'y a nulle autre façon de bien et deuement enseigner en l'Église que de rapporter toute doctrine à ceste reigle[2] », di-

1. Respondeo, verbum Ecclesiae (id est Concilii vel Pontificis docentis ex cathedra) non esse omnino verbum hominis, id est verbum errori obnoxium, sed aliquo modo verbum Dei, id est prolatum assistente et gubernante Spiritu Sancto .... Sciendum est enim propositionem fidei concludi tali syllogismo. Quidquid Deus revelavit in Scripturis est verum; hoc Deus revelavit in Scripturis; ergo hoc est verum. Ex propositionibus hujus syllogismi, prima certa est apud omnes, secunda apud catholicos est etiam firmissima; nititur enim testimonio Ecclesiae, etc. *L. c.*, p. 192.

2. *Instit. chrét.*, 1, 8, 8. *C. R.* 32, 727 sq.

sait Calvin. Luther donne la même direction[1], et leurs principaux disciples ont tous attaqué, avec plus ou moins d'ardeur, le dogme catholique de la Tradition[2]. Naturellement tous les grands controversistes catholiques du seizième siècle ont tenu à traiter, comme leurs adversaires, ce grave sujet, et le rôle de Bellarmin sera, là encore, surtout de coordonner les matériaux préparés par ses devanciers[3].

Le nom de tradition, fait-il d'abord remarquer, signifie par lui-même toute doctrine, écrite ou non, qu'un homme communique à un autre. L'usage des théologiens lui donne le sens unique de doctrine non écrite.

On entend par là, non pas que cette doctrine n'a jamais été écrite, mais qu'elle ne l'a pas été par son premier auteur. L'usage de baptiser les petits enfants, par exemple, s'appelle une tradition apostolique non écrite, parce qu'on ne le trouve consigné dans aucun livre apostolique, bien que presque tous les ouvrages des anciens Pères en fassent mention[4].

Une tradition porte le nom de son premier auteur, divine si cet auteur est le Christ, apostolique si c'est un apôtre assisté du Saint-Esprit, ecclésiastique si c'est l'Église des siècles postérieurs,

c'est-à-dire, à proprement parler, si une ancienne coutume, d'origine populaire ou épiscopale, a peu à peu, par le consentement tacite des fidèles, acquis force de loi.

Une tradition apostolique non écrite a la même valeur qu'une tradition apostolique écrite.

La parole de Dieu, en effet, n'est pas telle, et n'a aucune autorité spéciale, parce qu'elle est écrite, mais parce qu'elle vient de Dieu, soit directement — telles les paroles du Christ, — soit par l'intermédiaire des apôtres — tel le décret apostolique rapporté au chapitre 15 des Actes[5].

Ces définitions posées, le cardinal délimite ainsi le champ de sa controverse avec les protestants :

---

1. *Comment. in Gal.*, 4. *Witt.* 2, 452 sq.
2. Bellarmin donne la liste de leurs principaux ouvrages sur la matière, p. 195.
3. J'ai cité plus haut (p. 28), à propos de l'interprétation de l'Ecriture, plusieurs des meilleurs travaux sur la Tradition dont s'est inspiré Bellarmin. — 4. *De Verbo Dei*, 4, 2. *Op.*, t. I, p. 196. — 5. *L. c.*, p. 196.

Trois affirmations nous séparent d'eux. Nous tenons que l'Écriture ne contient pas tous les enseignements qui nous sont nécessaires par rapport à la foi ou à la discipline; pour eux, tout le nécessaire est dans l'Écriture, et toute tradition non écrite est inutile. — Ils admettent bien que les Apôtres introduisirent certains usages non mentionnés dans l'Écriture, mais ces usages n'étaient pas imposés par eux, la pratique en restait libre; nous reconnaissons des traditions apostoliques au sens indiqué plus haut. — Ils pensent que s'il y a jamais eu des traditions apostoliques, il n'y en a plus, c'est-à-dire qu'il est impossible de prouver avec certitude l'existence actuelle d'aucune tradition remontant aux apôtres; nous affirmons qu'on peut démontrer l'origine apostolique de certaines traditions [1].

Et d'abord, l'Écriture ne contient pas seule toutes les vérités que l'homme doit croire. Pendant des siècles, avant que n'ait paru le premier livre inspiré, ces vérités se sont transmises par pure tradition orale; pourquoi n'en serait-il pas encore ainsi de certaines d'entre elles?

D'Adam à Moïse, il y a eu dans le monde une Eglise; il y avait des hommes à honorer Dieu par la foi, l'espérance, la charité, et un culte extérieur. Or, avant Moïse, il n'y a pas eu évidemment d'Ecriture inspirée. Donc, pendant deux mille ans, la religion s'est conservée dans le monde par la seule tradition; l'Ecriture n'est donc pas nécessaire [2].

Si la religion ancienne s'est conservée dans le monde pendant deux mille ans sans le secours de l'Écriture inspirée, la doctrine du Christ aurait bien pu se conserver pendant quinze cents ans sans le même secours.

Après l'apparition sous Moïse des premiers livres inspirés,

les Ecritures n'étaient que pour les Juifs; les autres nations, dans lesquelles certains individus possédaient la vraie religion et la vraie foi, n'avaient pour se guider que des traditions non écrites. Et, qu'en dehors des Juifs, beaucoup aient alors fait partie de l'Eglise, l'exemple de Job et de ses amis le démontre [3].

Les Juifs eux-mêmes, possesseurs des Écritures inspirées, semblent avoir toujours fait le plus grand cas des traditions

---

1. *L. c.*, p. 197. Avant d'entamer sa démonstration, le cardinal fait remarquer que Calvin, Brenz et Chemnitz se font la partie trop belle, en rangeant parmi les traditions, dites apostoliques, de l'Eglise romaine une foule d'usages et de rites qu'elle n'a jamais donnés comme tels. « Nous ne recevons comme apostoliques que les usages dont nous pouvons prouver l'origine par les plus solides témoignages de l'antiquité » (p. 198).

2. *De Verbo Dei*, 4, 4. *Op.*, t. I, p. 200. — 3. *Ibid.*

orales qui leur venaient de leurs pères, et les avoir prises pour règle de leur vie, de préférence même aux Saints Livres [1].

L'Écriture inspirée n'est pas nécessaire; elle n'est pas non plus suffisante. De l'aveu même des adversaires, un livre de la Bible, séparé des autres, ne contient pas tout ce que nous avons besoin de savoir; les Évangiles se complètent mutuellement sur les points les plus importants. L'ensemble même des livres canoniques ne contient pas tout le nécessaire; au dire de saint Jean Chrysostome, de nombreux livres inspirés ont péri par l'incurie des Juifs [2]; il est probable que du Nouveau Testament une épître de saint Paul aux Laodicéens, et une troisième aux Corinthiens, sont perdues; comment croire que ces livres disparus ne contenaient aucun enseignement utile à nos âmes [3]?

Si l'Écriture devait être la seule règle de notre foi,

Le Christ aurait donné à ses apôtres le commandement exprès d'écrire ses enseignements, et ceux-ci attesteraient qu'ils écrivent par ordre du Seigneur de même qu'ils enseignent par son commandement. Or, nulle part on ne trouve mention de semblables faits [4].

Les Apôtres, dans l'hypothèse des adversaires, auraient dû écrire aussitôt après la Pentecôte les paroles et les actes du Sauveur, de même qu'ils ont prêché sa doctrine; il en va tout autrement; leurs écrits sont nés au hasard des circonstances, et ne forment nullement un corps de doctrines; « de tout cela il résulte que le but premier des Apôtres fut, non pas d'écrire, mais de prêcher l'Évangile » [5].

Que de dogmes dont la croyance s'impose à nous, et dont cependant l'Écriture ne fait pas mention. Quel moyen avaient, sous l'Ancien Testament, les païens de bonne volonté, et dans le peuple juif lui-même, les femmes et les enfants morts avant

1. *L. c.*, p. 201. Cf. *Exod.*, 13, 8. — *Palm.* 43, 1; 77, 3, 5. — *Eccli.*, 8,11.
2. *Homil. 9 in Matthaeum. M. G.* 57, 180. — 3. *L. c.*, p. 202.
4. Idem probatur ex discrimine quod est inter Scripturam et praedicationem apostolorum .... In primis rem tanti momenti Christus aperte praecepisset, et apostoli alicubi testarentur se ex Domini mandato scribere..... ad scribendum nonnisi necessitate quadam coacti animum applicuerunt. *L. c.*, p. 202.
5. *L. c.*, p. 202 sq.

le huitième jour, de se purifier du péché originel? L'Écriture n'en dit rien. L'existence même de livres inspirés de Dieu, comment la connaîtrions-nous si nous ne possédions que l'Écriture?

Sans doute je lis dans le texte sacré que les livres des apôtres et des prophètes sont d'une origine divine; mais cela, je ne puis le croire fermement, à moins de croire auparavant que le texte où j'ai trouvé ce renseignement est, lui aussi, d'origine divine. Mahomet prétend que son Alcoran est tombé du ciel, et nous ne le croyons pas. Donc ce dogme, nécessaire entre tous, de l'existence d'une Ecriture inspirée, on ne peut l'établir suffisamment par la seule Ecriture [1].

Quels sont les livres inspirés, quels les apocryphes, parmi ceux que l'antiquité chrétienne recevait? L'Écriture ne le dit nulle part. Calvin répond bien que « l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur, et les choses douces et amères de monstrer leur saveur [2] ». Mais alors pourquoi tous ne trouvent-ils pas la même couleur et le même goût aux livres de l'Écriture? Pourquoi, par exemple, tandis que Calvin regarde comme inspirée l'Épître de saint Jacques, Luther la repousse-t-il dédaigneusement comme une « épître de paille »? Brentz [3] et Chemnitz [4] ont si bien vu la force de cet argument qu'ils admettent l'autorité de la tradition dans ce cas unique, où elle doit attester l'existence d'une Écriture inspirée, et en déterminer les livres. Mais par cette seule brèche faite au principe, toutes les autres traditions peuvent passer. « Si cette tradition a pu parvenir jusqu'à nous, pourquoi d'autres n'auraient-elles pu nous arriver par la même voie? » Il en va de même pour nombre d'autres articles que les protestants admettent comme les catholiques, sans qu'ils soient mentionnés dans l'Écriture; tels la virgi-

1. *L. c.* — 2. *Inst. chrét.*, 1, 7; 1, 2. *C. R.* 31, 92.

3. « Non loquimur nunc de ea traditione qua nobis Sacra Scriptura, et quae in ea continentur, a majoribus in manus tradita sunt; nam hanc traditionem affirmamus esse certam, firmam et indubitatam » (*Prolegom.*, p. 140).

4. « Hanc traditionem, qua nobis in manum dantur Sacrae Scripturae libri, reverenter accipimus » (*Examen conc. Trid.*, 1, 69).

nité perpétuelle de Marie, la validité et la licéité du baptême des petits enfants [1]. Ne voit-on pas Luther, dans le 37e article condamné par Léon X, reconnaître que « le Purgatoire ne peut être prouvé par aucune écriture canonique », et cependant attester sa croyance au Purgatoire dans la défense de ce même article [2]? Cette assertion même, « nous ne possédons aucune parole de Dieu qui ne soit écrite », où les adversaires l'ont-ils rencontrée dans l'Écriture?

Mais il y a plus. Après avoir démontré qu'il doit y avoir des traditions, l'Écriture n'étant ni nécessaire, ni suffisante, on peut établir qu'il y en a de fait. Les Livres Saints eux-mêmes en rendent témoignage.

Le Christ n'a-t-il pas dit à ses disciples : « J'aurais bien des choses encore à vous révéler, mais vous ne pouvez actuellement les recevoir [3]. » Saint Jean ne nous affirme-t-il pas que « si toutes les paroles et toutes les actions de Jésus étaient écrites dans le détail, le monde ne pourrait contenir les livres ainsi formés [4] ». Saint Luc atteste que, pendant les quarante jours qui s'écoulèrent entre sa Résurrection et son Ascension, Jésus apparaissait constamment à ses disciples, leur parlant du royaume de Dieu [5]. Or, les Évangiles et les Actes sont bien sobres de détails sur ces apparitions et ces discours. Est-il croyable que les Apôtres ne communiquèrent pas aux fidèles ce qu'ils avaient alors vu et entendu? Saint Paul fait de fréquentes allusions aux traditions qu'il a reçues du Seigneur et qu'il transmet à ses disciples [6]; il les exhorte à garder les traditions qu'il leur a communiquées de vive voix ou par écrit [7]. Saint Jean affirme qu'il aurait encore bien des enseignements à donner aux fidèles, mais ne veut pas les confier à une lettre [8]. Les protestants répondent que tous les enseignements auxquels les Apôtres font allusion étaient déjà, ou furent plus tard, con-

1. *L. c.*, p. 204.

2. Artic. 37 : « Purgatorium non potest probari e Sacra Scriptura quae sit in canone. » Assertio artic. 37. — « Ego tamen et credo Purgatorium esse, et consulo, suadeoque credendum, sed neminem volo cogi. » *W.*, 7, 149. — 3. *Joann.*, 16, 12. — 4. *Joann.*, 21, 25.

5. *Act.*, 1, 3. — 6. *1a Cor.*, 11, 2, 16, 23, 24. — 7. *2a Thessal.*, 2, 14, 5, 6. — *1a Tim.*, 6, 20. — *2a Tim.*, 1, 13. — 2, 1, 2. — 8. *2a Joann.*, 12. *3a Joann.*, 13.

signés dans quelques-unes des Écritures inspirées. Les contextes souvent, et surtout l'interprétation que donnent les Pères de ces passages, interdisent cette solution[1].

Les premiers Papes recommandent ou prescrivent aux fidèles certains rites, certaines doctrines, comme étant de tradition apostolique[2]. Le premier concile de Nicée

a condamné Arius en vertu d'une doctrine non écrite; bien qu'on ait pu, en effet, produire contre lui des textes sacrés, comme il en produisait également en sa faveur, on fit usage d'une vérité non consignée dans l'Ecriture, mais que les Pères s'étaient transmise en se succédant dans l'Eglise[3].

Le second concile de Nicée lance l'anathème « contre ceux qui méprisent les traditions ecclésiastiques, qu'elles soient ou non écrites[4] ». Les Pères grecs et latins, « avec un incroyable accord », tiennent la même doctrine; Bellarmin en produit dix-sept en témoignage, depuis Ignace d'Antioche qui, au dire d'Eusèbe, « exhortait tous les fidèles à garder énergiquement les traditions apostoliques, et, pour plus de sûreté, les recueillit lui-même et les laissa par écrit[5] ». Il ne saurait donc s'agir ici de traditions transmises dans les écrits apostoliques, mais uniquement de traditions orales.

Chemnitz[6] et Hamelmann[7] discutent naturellement plusieurs de ces autorités, dont Melchior Cano[8] avait déjà fait usage; tantôt ils nient l'authenticité de l'ouvrage cité par les controversistes catholiques, telle l'attribution à saint Denys l'Aréopagite du livre de la Hiérarchie Céleste[9]; tantôt ils affirment

1. *L. c.*, p. 205 sq. Cf. pour le détail Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 13 sq.
2. *L. c.*, p. 207. Cf. Turmel, *ibid.*
3. *L. c.*, p. 207. Cf. Théodoret, *Hist.*, 1, 8. *M. G.* 82, 927.
4. *Act.*, 7. Labbe Coleti, 8, 1206.
5. *Hist. Eccl.*, 3, 36. *M. G.* 20, 287.
6. *Examen Conc. Trid.*, t. I, p. 67 sq.
7. *De Traditionibus*, p. 19 sq.
8. *De locis*, 3, 3, p. 68 sq.
9. Dans ce cas, Bellarmin répond : « Citantur opera haec nomine Dionysii Areopagitae in 6, 7, 8 synodo generali; item a Gregorio I in homil. de 100 ovibus; a Martino I in concilio romano; et ab Agathone in epistola ad Imperatorem Constantinum. Ex quo coguntur fateri haeretici, hunc auctorem ante annos mille scripsisse, proinde non esse contemnendum ». *L. c.*, 7, p. 269.

que les Pères ne parlent que de traditions consignées dans les écrits apostoliques; tantôt qu'il s'agit bien de doctrines ou de pratiques pour lesquelles les Pères demandent le respect parce qu'elles remontent aux apôtres, mais sans prétendre les imposer comme obligatoires; tantôt ils déclarent purement et simplement que Cyprien, Ambroise, Hilaire, Jérôme, Basile se sont trompés comme il leur est arrivé souvent. Plusieurs des argumentations de Bellarmin contre leurs objections sont intéressantes; telle l'exposition des chapitres II, III et IV du troisième livre de saint Irénée contre les Hérésies où le saint docteur traite expressément la question des traditions orales, et enseigne que la voie la plus courte et la plus sûre de parvenir à la vérité, c'est de consulter les Églises d'origine apostolique, et de recueillir les enseignements qu'elles donnent comme reçus de leurs fondateurs[1]; telle l'analyse de la doctrine de Tertullien et de saint Cyprien sur les traditions non écrites et l'obligation de les observer aussi bien que les préceptes consignés dans les Saints Livres[2]; telle la discussion, contre Brenz et Chemnitz[3], de la théorie de saint Augustin sur les usages ecclésiastiques dont l'observation est libre, et ceux dont l'observation est imposée précisément à cause de leur origine apostolique[4].

Une dernière preuve, en faveur de l'autorité des traditions non écrites, c'est l'horreur qu'en ont toujours eue les hérétiques.

De l'accord des Pères de toutes les époques pour recevoir les Traditions, nous concluons que nous devons, nous aussi, les recevoir; de l'accord de tous les hérétiques pour les rejeter, nous concluons avec non moins de force que nous ne devons pas les rejeter[5].

Le cardinal montre brièvement, par les écrits des Pères contemporains de ces hérésies, que Valentiniens, Marcionistes, Donatistes, Ariens, en ont toujours appelé à l'Écriture,

1. *De verbo Dei*, c. 7, p. 208 sq. — Cf. Iren., *Hæres.*, 3, 2, 3, 4. *M. G.* 7, 846 sq. — 2. *L. c.*, p. 211 sq.

3. *L. c.*, p. 212 sq. Cf. Brentius, *Prolegomena*, p. 169. Chemnitz, *Examen conc. Trid.*, t. I, p. 75 sq.

4. Pour le détail des textes cités par Bellarmin, cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 15 sq. — 5. *L. c.*, p. 215.

qu'ils interprétaient à leur guise, contre les traditions des Églises. Si le grand Cyprien lui-même a donné dans l'erreur des rebaptisants,

C'est pour en avoir appelé de la tradition à l'Écriture, comme ses lettres en témoignent. Et pourtant, il admettait la valeur des traditions comme nous l'avons montré plus haut; il semble du reste, comme le pense saint Augustin[1], qu'il soit revenu de son erreur avant sa mort[2].

En attachant une si grande importance aux traditions orales, l'Église ne fait que suivre l'exemple du peuple juif et de toutes les sociétés humaines; Athènes et Sparte se sont gouvernées principalement par des coutumes non écrites; dans tous les codes des pays civilisés, la même autorité est accordée à la coutume, dans certaines conditions, qu'à la loi écrite; plusieurs philosophes de marque, comme Pythagore et Socrate, n'ont rien voulu laisser par écrit à leurs disciples. Cette conduite convient tout spécialement à l'Église catholique société illustre entre toutes.

Ce qui lui donne la prééminence sur toutes les sectes religieuses, c'est que seule, comme la véritable épouse du Christ, elle connaît tous les mystères de la vraie religion, elle garde les secrets de son époux. Si toutes les doctrines étaient écrites, et par là même abordables à tous, comme le veulent les hérétiques, l'Église n'aurait aucun privilège; Juifs, païens, hérétiques, connaîtraient aussi bien les mystères de sa foi que ses fidèles, que ses pasteurs mêmes; et la parole d'Irénée serait fausse[3] que dans l'Église seule, comme dans un trésor abondamment garni, les apôtres ont mis la connaissance des choses divines[4].

La dignité de plusieurs mystères de la foi demande le secret et le silence, et il ne convient pas qu'ils soient expliqués dans des Écritures accessibles à tous.

Si jadis les seuls baptisés étaient admis à contempler les redoutables mystères du Saint Sacrifice, comment serait-il permis d'en livrer maintenant l'explication écrite aux profanes[5]?

Reste la dernière question que le cardinal s'est proposé de traiter; à quels signes reconnaître les véritables et légitimes

---

1. *Ep. 93 ad Vincent. M. L.* 33, 340. — 2. *L. c.*, 8, p. 215.
3. *Hær.*, 3, 4. *M. G.* 7, 855. — 4. *L. c.*, 8, p. 216. — 5. *Ibid.*

traditions apostoliques? Il en donne cinq, qui se recommandent du sentiment des Pères[1].

1° Lorsque l'Église universelle embrasse, comme un dogme de foi, une doctrine qui n'est pas contenue dans les Saints Livres, on doit dire qu'elle la tient d'une tradition apostolique; en effet l'Église universelle ne peut errer dans la foi; donc ce qu'elle croit être de foi l'est véritablement. Mais rien n'est de foi que ce que Dieu a révélé par les Prophètes ou les Apôtres, ou ce qui s'en tire par une déduction évidente; l'Église, en effet, ne se dirige pas par des révélations nouvelles, mais reste fidèle à ce qui lui est venu de ses fondateurs, ministres de la parole de Dieu. Donc tout ce qu'elle regarde comme un dogme de foi lui a été transmis par les Prophètes ou les Apôtres, soit par écrit, soit par enseignement oral.

Tels sont les dogmes de la perpétuelle virginité de Marie, du nombre des livres canoniques.

2° Lorsque l'Église universelle suit une règle de conduite qui n'a pu être imposée que par Dieu, et dont cependant mention ne se rencontre pas dans la Sainte Écriture, on doit conclure encore que cette règle est de tradition divine ou apostolique. Le raisonnement est le même que le précédent, l'Église universelle ne pouvant pas plus errer dans la discipline que dans la foi, surtout lorsqu'il s'agit des cérémonies et du culte divin. Telle la pratique de baptiser les enfants.

3° Lorsqu'un usage a été observé de tout temps dans l'Église universelle, on peut croire avec raison qu'il vient des Apôtres, alors même que l'Église aurait pu l'instituer de sa propre autorité. Tels le jeûne du Carême, les ordres mineurs.

4° Lorsque tous les docteurs de l'Église, soit réunis en concile, soit dispersés, enseignent que telle doctrine est de tradition apostolique, on doit les en croire. En effet, si tous les docteurs de l'Église, lorsqu'ils sont d'accord, pouvaient errer, l'Église universelle elle-même le pourrait; car elle doit suivre, et suit de fait, ses docteurs. Il suffit que quelques Pères,

1. Melchior Cano avait donné déjà quatre marques des vraies traditions (*De locis*, 3, 4; p. 71 sq.). Elles reviennent à peu près aux cinq marques de Bellarmin. Cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 5 sq.

d'une plus grande réputation, tiennent expressément cette doctrine, et que les autres, ayant à traiter le même sujet, ne les contredisent pas. En vertu de cette règle, la légitimité du culte dû aux images est de tradition apostolique, puisque le second concile de Nicée l'a défini[1]; les rites du Baptême sont de tradition apostolique, Tertullien[2], saint Basile[3] et d'autres les donnant comme tels sans avoir jamais été contredits par aucun Père.

5° On doit croire sans hésiter qu'une doctrine est de tradition apostolique lorsqu'elle est regardée comme telle par ces Églises qui, fondées par les apôtres, ont conservé sans interruption la succession de leurs pasteurs. Autrefois cette succession existait, non seulement dans l'Église de Rome, mais dans celles d'Éphèse, Corinthe, Antioche, Alexandrie, Jérusalem, ailleurs encore; et Tertullien renvoyait ses adversaires à n'importe laquelle des Églises fondées par les apôtres pour en apprendre les vraies traditions apostoliques. Maintenant la succession des pasteurs n'est plus établie pour aucune autre église que pour celle de Rome, et voilà pourquoi le témoignage de cette Église seule peut fournir un argument certain de l'existence d'une tradition apostolique[4].

Les nombreux textes de l'Écriture que Calvin[5] et Chemnitz[6] apportaient pour prouver que rien ne doit être ajouté à la parole de Dieu[7] doivent s'entendre d'additions ou d'interprétations qui contrediraient cette parole, ou en altéreraient le sens; non d'additions qui complètent et expliquent légitimement les enseignements des Saints Livres. Des grandes louanges données par les Évangélistes ou les Apôtres à l'Écriture Sainte on ne saurait conclure que cette Écriture renferme tous les enseignements qui nous sont nécessaires[8]. Lorsque le Christ et les Apôtres blâment les Juifs de préférer leurs

1. *Act., ult.* Labbe Coleti, 8, 1206.
2. *De corona militis*, 3. *M. L.* 2, 79.
3. *De Spir. S^to^*, 27. *M. G.* 32, 187. — 4. *L. c.*, 9, p. 216 sq.
5. *Inst. chrét.*, 4, 10, 8 sq. *C. R.* 32, 765 sq.
6. *Examen*, t. I, p. 40 sq.
7. Par exemple, *Deut.*, 4, 2; 12, 32. — *Apoc.*, 22, 18. — *Galat.*, 1, 8.
8. Par exemple *Joann.*, 20, 30. *2^a^ Tim.*, 3, 16.

traditions à la parole de Dieu[1], il s'agit de traditions d'origine humaine et récente, non des traditions reçues de Dieu même par leurs pères[2].

Les quatorze Pères chez lesquels Chemnitz prétend avoir trouvé l'affirmation que l'Écriture suffit à tous les besoins des fidèles, ou la condamnation des traditions humaines[3], sont les mêmes qui ont, dans des passages absolument clairs, établi la nécessité et l'existence des traditions divines et apostoliques[4]. Leurs textes doivent donc être expliqués d'après les principes qui viennent d'être proposés. On peut aussi remarquer que des doctrines chrétiennes relatives à la foi et à la discipline, certaines doivent être nécessairement connues de tous les fidèles pour qu'ils puissent recevoir le baptême et faire leur salut, tels les articles du symbole, les commandements de Dieu, les notions élémentaires sur certains sacrements; ces éléments de première nécessité, on les trouve dans l'Écriture. D'autres doctrines ne doivent pas nécessairement être connues de tous les fidèles, il suffit que les pasteurs et les docteurs les possèdent pour s'en servir dans le gouvernement de l'Église, et les distribuer en temps opportun à la foule des simples ; tels les rites des sacrements, la connaissance plus approfondie des mystères chrétiens nécessaire pour la lutte avec les hérétiques; ces doctrines ne sont pas toutes consignées dans l'Écriture Sainte, et plusieurs ne nous sont parvenues que par tradition.

Fort habilement, les adversaires de la thèse catholique avaient insisté sur la difficulté de conserver sans corruption

---

1. Par exemple *Marc.*, 7, 7 — *Matth.*, 15, 3 — *Galat.*, 1, 14 — *Coloss.*, 2, 8.
2. *L. c.*, 10; p. 220 sq. Pour le détail, cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 20 sq.
3. *Examen Conc. Trid.*, t. I, p. 43 sq.
4. *L. c.*, 11, p. 223 sq. Cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 21 sq. — Bellarmin prend son adversaire en flagrant délit d'erreur ou de mauvaise foi à propos du seul texte où il est dit nettement que pour réfuter les hérésies la seule lecture des Ecritures suffit. L'ouvrage d'où Chemnitz avait tiré ce texte était, par lui, attribué à saint Chrysostome (*Homil. 49 in Matthaeum. M. G.* 56, 909). Bellarmin prouve qu'il n'est pas du saint docteur, mais œuvre d'un arien, ou du moins interpolée par les ariens, car on y trouve les plus violentes attaques contre les homoousiens. (Cf. les remarques de Montfaucon sur cet ouvrage. *M. G.* 56, 607).

des traditions orales, et montré quelles déformations les faits ou les doctrines subissent au cours des âges lorsqu'ils ne sont pas fixés par l'écriture. D'abord, répond Bellarmin, la Providence de Dieu, qui garde l'Église, et qui l'a protégée à travers toutes les persécutions, a également veillé à la conservation de ses traditions dans leur intégrité. Mais de plus, bien des causes naturelles peuvent expliquer la persistance des traditions dans l'Église. Bien qu'elles ne soient pas écrites dans les Saints Livres, elles peuvent l'être, et le sont, de fait, souvent, dans les ouvrages des Pères et les monuments ecclésiastiques. Elles sont, pour la plupart, d'un continuel usage; telles celles qui concernent les rites de l'administration des sacrements, les ordres sacrés, les diverses pratiques de piété; elles peuvent donc se conserver par l'usage, sans avoir été fixées par l'Écriture, comme les langues vulgaires se conservent pendant des siècles, lors même que leurs grammaires n'ont pas encore paru. Ces traditions se conservent souvent par des monuments impérissables, églises, statues, inscriptions, images des Saints. Il n'est pas jusqu'aux efforts des hérétiques contre leur autorité qui ne servent à les sauver de la dépravation et de l'oubli; aux attaques répondent les études des savants catholiques et ces études éclairent d'une précieuse lumière les origines et la légitimité des traditions.

Un homme qui, depuis longtemps, possède pacifiquement ses biens, ne se met guère en peine de conserver les titres qui attestent leur origine, et la légitimité de sa possession; celui qui est sans cesse en procès garde soigneusement ses titres et ne s'en sépare jamais[1].

Le dogme de la tradition admis, l'Écriture reste règle de foi, et l'on doit croire fermement tous ses enseignements. Mais elle n'est pas règle totale; la règle totale de la foi chrétienne, c'est la parole de Dieu, qu'elle nous soit transmise par l'Écriture ou la tradition.

Mais, disent les adversaires, des doctrines fausses se sont données comme apostoliques, et ont été admises à ce titre par les plus grands dans l'Église. N'a-t-on pas vu Papias

1. *L. c.*, 12; p. 229 sq.

tomber dans les erreurs du millénarisme, en prétendant suivre la tradition, et entraîner à sa suite Irénée, Tertullien, Lactance, d'autres encore? D'accord, mais n'y a-t-il pas eu aussi des livres apocryphes que les plus grands hommes ont longtemps mis au même rang que nos Écritures canoniques? Il y a dans l'Église une autorité infaillible, aussi bien pour discerner les vraies traditions des fausses que les livres canoniques des apocryphes.

CHAPITRE II

DU CHRIST CHEF DE L'ÉGLISE.

I. L'UNITÉ DE NATURE DANS LA TRINITÉ. ARGUMENTS DE BELLARMIN.

Bellarmin a dû reproduire les argumentations opposées par les Pères à Arius, Nestorius et Eutychès, quelques-uns de ses contemporains ayant reproduit ces antiques hérésies. Michel Servet n'était-il pas[1] « à la fois un disciple de Sabellius et d'Eutychès qui niait la distinction des personnes dans la Trinité, et celle des natures dans le Christ »; thèses soutenues après lui par ses disciples Blandrata, Alciat, Lelius Socin « et les autres ministres qui enseignaient leurs erreurs en Transylvanie[2] »: Valentin Gentili n'était-il pas tombé dans le pur arianisme[3]? Erasme n'avait-il pas, dans ses commentaires, dirigé plus d'une attaque contre les principaux textes de l'Écriture que les Pères opposaient aux ariens, et certaines imprudences de langage de Luther, Mélanchthon et Calvin n'étaient-elles pas à signaler[4]? Et surtout, comment les chefs de la Réforme pouvaient-ils prétendre imposer leurs idées à ceux qui les avaient dépassés dans la voie de la révolte contre les doctrines traditionnelles?

Que peuvent répondre les Luthériens et les Calvinistes lorsque les tritheistes leur disent : « C'est de vous, non des Papistes, que nous avons

1. *De erroribus Trinitatis*, p. 11, 12, 29. Bâle 1531. Cf. les attaques de Calvin contre lui. *C. R.* 36, 502 sq.
2. Un contemporain et confrère de Bellarmin, le Père Emmanuel Vega, les réfuta en 1590, dans son *Facti Samosatiniani Dei oppugnatio*, Vienne 1590. Cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 370 sq.
3. Cf. Calvin, *C. R.* 37, 365 sq. et les Prolégomènes de ce tome, p. 35 sq.
4. *De Christo Praef. Op.*, t. I, p. 233 sq.

appris à ne rien croire qui ne soit expressément consigné dans l'Écriture; nous n'y trouvons pas la consubstantialité, la Trinité, les notions d'essence, personne, relation; nous les repoussons donc [1]. »

Dans les deux premiers livres de cette seconde controverse, Bellarmin expose et défend la doctrine catholique sur la sainte Trinité; après avoir prouvé par l'Écriture et les Pères l'unité de Dieu et brièvement résumé les principales preuves de raison qui établissent cette vérité, il s'attache surtout à la démonstration de la divinité de Jésus-Christ. Il en donne neuf preuves. Témoignages des deux Testaments réunis, « les textes de l'Ancien Testament relatifs au seul vrai Dieu d'Israël étant appliqués au Christ par les auteurs du Nouveau [4] ». Témoignages de l'Ancien Testament, plusieurs des prophéties qui annoncent le Messie ne pouvant s'entendre que d'un Dieu [3]. Témoignages du Nouveau Testament, que le controversiste trouve surtout dans saint Paul et dans saint Jean; il n'emprunte aux synoptiques que deux textes. Le premier est la confession de saint Pierre « Tu es Christus Filius Dei Vivi [4] ». Elle doit s'entendre d'une filiation propre et naturelle; « Pierre ajoute à cause de cela « fils du Dieu *vivant* », le propre des vivants est, en effet, d'engendrer un être de même nature qu'eux [5] ». Le second est la prophétie de l'ange à Zacharie, au sujet de Jean-Baptiste « Multos filiorum Israel convertet ad Dominum Deum ipsorum, et ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae [6] »; « le Seigneur Dieu d'Israël est, au jugement de tous, et spécialement des hérétiques de notre temps, le seul vrai Dieu; or ce titre, l'Ange le donne au Christ [7] ». Témoignages tirés des noms du vrai Dieu employés pour désigner le Fils comme le Père, des attributs de Dieu que l'Écriture applique à l'un comme à l'autre, des œuvres réservées à Dieu accomplies par le Fils comme par le Père [8]. Témoignages des Pères; « les adversaires pensent que les Pères qui vécurent avant le Concile de Nicée leur appartiennent sans conteste; tels Ignace, Justin, Irénée, Tertullien, Cyprien ». Bellarmin discute un à

1. *L. c.*, p. 246. — 2. *L. c.*, 4, p. 253 sq. — 3. *L. c.*, 5, p. 257 sq. — 4. *Matth.*, 16, 16. — 5. *L. c.*, 6, p. 261. — 6. *Luc.*, 1, 16, 17.
7. *L. c.*, 6, p. 262. — 8. *L. c.*, 7 sq., p. 274 sq.

un les textes cités par ses adversaires, en leur opposant les professions de foi à la divinité de Jésus-Christ qu'on rencontre dans les mêmes Pères ; il reconnaît que telle ou telle expression est « mal sonnante et ne doit plus être employée », on doit les interpréter bénignement, en songeant surtout que presque toujours les Pères emploient ces expressions dans des écrits polémiques [1]. Témoignage des sibylles « qui ont fait beaucoup de prophéties plus claires que celles des prophètes [2] ». Témoignage des miracles accomplis pour la gloire des défenseurs de la divinité du Christ, ou la punition de ses ennemis [3]. Cette argumentation étant empruntée aux Pères qui combattirent les premiers hérétiques, nous n'avons pas à y insister.

La démonstration de la divinité du Saint-Esprit se fait par les mêmes arguments. Bien que Bellarmin affirme pouvoir « trouver beaucoup de preuves dans l'Ancien Testament de la divinité du Saint-Esprit [4] », il n'apporte qu'un seul texte, la parole de David. « L'Esprit du Seigneur a parlé par moi... le Dieu d'Israël m'a dit [5] ». « D'où il est évident que le même qui est appelé l'Esprit du Seigneur est aussi appelé le Dieu d'Israël; il suit de là qu'il est vraiment Dieu [6] ». A l'Évangile, Bellarmin n'emprunte également qu'un témoignage, tout en affirmant l'existence de beaucoup d'autres ; dans la formule du Baptême [7] le Christ met l'Esprit-Saint sur le même rang que le Fils et le Père ; « si l'Esprit-Saint n'était qu'une pure créature, le Christ ne l'aurait pas ainsi joint au Père et au Fils [8] ». Un autre témoignage se tire des deux Testaments réunis. « Ce même être qu'Isaïe appelle le Seigneur des armées, et en qui tous reconnaissent le vrai Dieu, l'Apôtre l'appelle l'Esprit-Saint [9] ». Les prophètes parlent toujours au nom du Seigneur Dieu ; or, nous dit saint Pierre, « c'est l'Esprit-Saint qui inspirait dans leur parole ces hommes de Dieu [10] ». Jamais, dans les Écritures, le

---

1. *L. c.*, 10, p. 290 sq. — 2. *L. c.*, 11, p. 296. — 3. *L. c.*, 12, p. 298.
4. *L. c.*, 13, p. 298. — 5. *2 Reg.*, 23, 2, 3. — 6. *L. c.*, p. 298. — 7. *Matth.*, 28, 19. — 8. *L. c.*, p. 298.
9. *Isa.*, 6, 3, 9 : « Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum... Et dixit (Dominus) : Vade et dices populo huic, etc. ». Cf. *Act.*, 28, 25 : « Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam dicens : Vade ad populum istum, etc. » — 10. *L. c.*, p. 299; cf. *2ª Petri*, 1, 21.

Saint-Esprit n'est nommé parmi les créatures, même lorsque l'écrivain sacré donne l'énumération complète des œuvres de Dieu. Les perfections divines, les opérations spéciales à Dieu, sont attribuées par l'Écriture à l'Esprit-Saint, comme au Père et au Fils; il apparaît supérieur au Christ lui-même, considéré comme homme. Les mêmes Pères qui témoignent de la divinité du Fils affirment leur croyance en celle du Saint-Esprit, et elle a été confirmée par les mêmes miracles[1]. Les objections des Transylvaniens et de Gentili sont renouvelées des anciens hérétiques, et Bellarmin se borne à reproduire les réponses des Pères et des scolastiques[2].

II. LA TRINITÉ DES PERSONNES. — LE FILIOQUE. FORMULES GRECQUE ET LATINE.

Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont donc un seul vrai Dieu; « reste à prouver qu'ils sont bien trois personnes distinctes, et non seulement des noms divers ou des êtres de raison[3] ». Le second livre de la controverse est consacré à cette démonstration; les adversaires de la doctrine catholique sont les mêmes; une des raisons principales pour lesquelles les Transylvaniens et Gentili avaient admis leurs erreurs était la répugnance qu'ils trouvaient à la distinction des personnes dans l'unité de l'essence. Bellarmin commence par définir les mots employés dans la controverse, et donne leur histoire; il insiste sur la querelle des trois hypostases, et conclut :

> Ce mot d'hypostase a pu paraître suspect à plusieurs, comme pouvant prendre le sens de substance, c'est-à-dire d'essence; cependant il doit être maintenu, et on peut, en toute sécurité, dire qu'il y a en Dieu trois hypostases[4].

En commençant sa démonstration de la distinction des personnes divines, Bellarmin déclare renoncer à la preuve que le Maître des sentences[5], et plusieurs scolastiques après lui, tiraient du fait que l'Écriture joint le nom de Dieu au pluriel

---

1. *L. c.*, p. 299 sq. — 2. *L. c.*, 19 sq., p. 309 sq. — 3. *L. c.*, 2, 1, p. 310. 4. *L. c.*, 4, p. 314. — 5. 1 *Sent.*, dist. 2.

avec un verbe au singulier; tel ce début de la Genèse : « In principio creavit Elohim (dii). »

L'argument ne semble pas solide, l'usage scripturaire étant de mettre au pluriel les noms de personnes illustres, même lorsqu'il n'est question que d'une seule; c'est ainsi que nous, Italiens, nous disons *vous* et non *tu* à un personnage respecté [1].

Le premier argument qui, pour lui, est « démonstratif » de la Trinité des personnes, peut se formuler ainsi :

Celui qui reçoit l'être d'un autre est nécessairement distinct de cet autre, car rien ne peut être produit par soi-même; mais le Fils reçoit l'être du Père; le Saint-Esprit le reçoit des deux premières personnes; donc le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont distincts. Mais en Dieu il n'y a rien qui soit simplement inhérent, et non subsistant, puisqu'on ne peut imaginer en lui de composition ni d'accident; donc le Père, le Fils et l'Esprit étant distincts sont trois subsistants, trois hypostases, trois personnes [2].

L'assertion dont tout le reste dépend, que le Fils tient son être du Père, et le Saint-Esprit des deux premières personnes, se prouve par plusieurs textes dans lesquels la Sagesse incréée est dite, « acquise par génération » par le Seigneur [3] « premier-né du Père avant toute créature [4] », « recevant du Père la vie [5] », « image, premier-né de Dieu [6], « splendeur et figure de l'hypostase paternelle [7] », « vrai Fils du Père [8] »; toutes ces qualifications qui, si l'on considère les contextes, ne peuvent s'entendre que du Verbe, et non de l'humanité du Christ, « montrent à l'évidence que le Fils tient l'être de son Père, et qu'en conséquence il en est distinct [9] ». Bellarmin n'apporte qu'un texte « où il soit dit expressément que le Saint-Esprit

---

1. *L. c.*, 6, p. 318. — 2. Qui accipit esse ab alio, necessario ab illo distinguitur reipsa; nec enim fieri potest ut aliquis producatur a seipso; sed Filius accipit esse a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; ergo distinguuntur reipsa inter se Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Rursum, in Deo nihil potest fingi inhaerens, seu non subsistens, quia in Deo nullum est accidens, nulla compositio; ergo haec tria, cum sint re distincta, sunt tria subsistentia, et proinde tres hypostases, seu personae. *L. c.*, 6, p. 319.

3. Bellarmin traduit « acquisivit per generationem » l'hébreu que la Vulgate rend par « possedit » *Prov.*, 8, 15.

4. *Eccli.*, 24, 5. — 5. *Joan.*, 5, 26. — 6. *Colos.*, 1, 15. — 7. *Hebr.*, 1, 2.

8. *1ª Joan.*, 5, 20. — 9. *L. c.*, p. 319.

procède du Père et du Fils » ; c'est la parole du Christ annonçant la venue « d'un Paraclet que je vous enverrai d'auprès de mon Père, Esprit de vérité qui procède de mon Père [1] ».

En effet il est dit expressément que l'Esprit-Saint procède du Père, il en est donc distinct; qu'il est envoyé par le Fils, il en est donc également distinct [2].

L'Écriture montre plus d'une fois dans le Fils « un autre que le Père », et dans l'Esprit-Saint « un autre que les deux premières personnes [3] ». Elle emploie, lorsqu'elle énumère le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, des particules qui indiquent une distinction (apud, cum, in, etc.) [4]. Après quelques autres preuves, Bellarmin avoue cependant « que Dieu ne voulut pas proposer expressément, dans l'Ancien Testament, le mystère de la Sainte Trinité » [5], et il en donne cette raison qu'il emprunte à Théodoret [6].

Les Juifs étaient incapables de saisir ce mystère; récemment sortis d'Égypte, où le polythéisme était en honneur, installés dans la terre de Chanaan où cette erreur existait, ils auraient pu penser qu'on proposait trois dieux à leur adoration. Dieu voulut cependant, même alors, donner sous bien des formes une esquisse de ce mystère, afin que, lorsqu'il serait expressément annoncé dans le Nouveau Testament, il ne parût pas chose nouvelle, ou contraire aux enseignements de l'ancienne loi [7].

Aux arguments d'autorité qu'il a apportés, le cardinal ajoute quelques « raisons de convenance, qui, si elles ne démontrent pas le mystère, cependant, la révélation de ce mystère étant supposée, montrent qu'il ne répugne pas à la raison [8] ». Il insiste en particulier sur l'argument, cher à saint Augustin [9], tiré des nombres : « Toutes choses sur terre affectent tellement le nombre ternaire, qu'elles semblent crier que leur auteur est cette Trinité qui a tout fait avec poids, nombre et mesure [10]. »

---

1. *Joan.*, 15, 26. — 2. *L. c.*, p. 319. — 3. V. g. « Alius est qui testimonium perhibet de me » (*Joan.*, 5, 32). « Alium Paraclitum dabit vobis » (*Joan.*, 14, 16).

4. V. g. « Cum eo eram cuncta componens » (*Prov.*, 8, 30). — « Verbum erat apud Deum » (*Joan.*, 1, 2, 18). — 5. *L. c.*, 6, p. 320. — 6. *Lib. II ad Graecos. M. G.* 83, 843. — 7. *L. c.*, 6, p. 321. — 8. *L. c.*, 6, p. 321.

9. *De Trinitate*, I, 9-15. *M. L.* 42, 959 sq. — 10. *L. c.*

Les réponses des Pères et des scolastiques sont reproduites ou résumées contre les anciennes objections — infériorité du Fils et de l'Esprit, contradictions dans l'énoncé du dogme de la Trinité — rééditées par les Transylvaniens[1]; Bellarmin défend Calvin contre Génébrard, qui l'accusait d'avoir enseigné que le Christ était *autotheos*, et nié par là sa génération du Père[2]; quelques erreurs d'expression n'empêchent pas que la doctrine de l'Institution chrétienne ne soit correcte[3]. En prouvant que le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père, le cardinal donne un exposé historique des événements qui amenèrent l'addition du *Filioque* au symbole; il signale l'origine espagnole de cette addition, dont il trouve la première trace au 8e Concile de Tolède (653), et montre que si le Pape Léon III refusa de l'admettre, il n'en condamnait pas la doctrine[4]. Bellarmin revient sur les preuves scripturaires de la procession du Saint-Esprit, s'appuyant, en particulier, sur les textes où le Fils déclare que tout ce qu'a son Père il le possède également[5]. « Si tout ce que possède le Père, le Fils le possède également, à l'exception de la relation de paternité, comme le Père est le principe du Saint-Esprit, le Fils l'est aussi bien que lui[6] ». Jésus atteste que ce que l'Esprit annoncera aux disciples, il l'aura reçu de lui[7], « or comment l'Esprit pourrait-il recevoir du Fils la science sans recevoir de lui son essence, toute autre interprétation ferait de l'Esprit-Saint une créature[8] ». Jésus annonce qu'il enverra l'Esprit à ses apôtres[9], « mission qui, étant donnée la divinité du Saint-Esprit, ne peut être qu'une procession[10] ». Le cardinal se livre à une étude spéciale des Conciles et des Pères orientaux, pour répondre aux attaques récentes du patriarche Jérémie de Constantinople; celui-ci, dans une *Censure de l'Église orientale* dirigée contre les Luthériens, avait cru pouvoir affirmer « que le Synode de Nicée, et ceux qui furent d'accord avec lui, dé-

1. Blandrata, *De falsa et vera*, 1, 5.
2. *De Trinitate*, 1; p. 43.
3. *De Christo*, 2, 19; p. 334; cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 1, 13; 19, 23. *C. R.* 31, 172, 178. — 4. *L. c.*, 21, p. 338. — 5. *Joan.*, 16, 15. — 17, 10.
6. *L. c.*, 23, p. 338. — 7. *Joan.*, 16, 14. — 8. *L. c.*, p. 339.
9. *Joan.*, 16, 7, 13. — 10. *L. c.*, p. 339.

crétèrent que le Saint-Esprit procède du Père seul[1]; non seulement cette expression ne se trouve pas dans les textes allégués par le patriarche; mais une lettre de saint Cyrille, approuvée par plusieurs conciles orientaux, porte expressément « que l'Esprit-Saint est appelé esprit de vérité; le Christ est la vérité même; donc l'Esprit procède de lui aussi bien que du Père[2] ». Les Pères latins les plus anciens tiennent la même doctrine, et les premiers Conciles orientaux aiment à faire appel à leur autorité comme à celle des Grecs[3]; les formules préférées par les Pères grecs sont équivalentes à celles des Latins, comme l'a démontré Bessarion au Concile de Florence[4]; en particulier celle qu'adoptent saint Cyrille d'Alexandrie, et plusieurs autres après lui, « l'Esprit procède par le Fils », s'entend parfaitement au sens catholique, « que l'Esprit reçoit du Fils son être et sa subsistance ... que l'essence divine et toutes les perfections absolues sont communiquées à l'Esprit-Saint par sa procession du Fils[5] ». Si les Pères grecs ont préféré généralement leur formule à la formule latine, « c'est à cause de l'hérésie de Macedonius et d'Eunomius qui faisaient procéder l'Esprit-Saint du Fils, comme de sa cause principale ou même unique[6] ». Longtemps la double formule grecque et latine a pu être employée dans l'Église; c'est seulement lorsque les Grecs ont commencé à nier formellement que l'Esprit-Saint procédât du Fils, que des explications ont dû être ajoutées pour obvier à cette erreur; jamais les anciens conciles n'ont défendu d'ajouter des explications à leurs décrets et à leurs symboles, mais seulement d'en changer ou d'en altérer le sens. La Providence elle-même a prononcé entre le schisme et la véritable Église; depuis sa révolte, l'Église grecque, jadis florissante et apostolique, est frappée d'impuissance; l'Église latine fait chaque jour de nouveaux progrès[7].

---

1. *Censura orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus*, p. 12.
2. *Conc. Ephes.*, cap. 26, 10. Labbe Coleti, t. 3, col. 955.
3. *L. c.*, 24; p. 344, 345. — 4. *L. c.*, 25; p. 346 sq. — 5. *L. c.*, p. 349. — 6. *L. c.*, 27, p. 354.
7. *De Christo*, 2, 28, 29; p. 355 sq.

III. LE VERBE INCARNÉ. — UNION HYPOSTATIQUE. COMMUNICATION DES IDIOMES. — RÉFUTATION DE L'UBIQUISME.

Comme le dogme de la Trinité, celui de l'Incarnation trouvait, au temps de Bellarmin, de nombreux adversaires. Tandis qu'anabaptistes et trinitaires enseignaient « que le Christ n'a pas véritablement pris une chair humaine de la Vierge Marie[1] », beaucoup de luthériens tenaient « deux erreurs qui les rapprochaient d'Eutychès ou de Nestorius, ou formaient une sorte de monstre participant de ces deux hérésies » ; pour eux le corps du Christ a tous les attributs de la divinité, et spécialement l'ubiquité; et c'est en cette communication des attributs divins au corps et à l'humanité du Christ que consiste l'union hypostatique[2]. En 1582, le Père Grégoire de Valence[3], et en 1583 le Père Jean Busée[4], confrères de Bellarmin, avaient réfuté ces erreurs, et Busée avait à cette occasion donné un traité complet sur la personne du Verbe[5].

C'est surtout à Brenz que s'attaque Bellarmin, comme à celui qui a le plus clairement exposé la thèse de l'ubiquisme[6]; déjà cependant Lefèvre d'Étaples[7] et Luther[8] l'avaient soutenue; la *Concorde Évangélique,* établie entre les théologiens de la confession d'Augsbourg, lui consacrait deux articles formels[9]. Le controversiste catholique se voit donc forcé de donner un bref résumé des erreurs de Nestorius et d'Eutychès, et des réponses que les Pères leur opposèrent[10]. Il explique ensuite en quoi, pour lui, consiste à proprement parler l'union hypostatique des deux natures.

---

1. *De Christo*, 3, 1; p. 361 sq.
2. *L. c.*, p. 362.
3. *Contra fundamenta duarum sectarum, ubiquetariae et Sacramentariae*, Ingolstadt 1582.
4. *Disputatio de persona Christi adversus ubiquetarios*, Mayence 1583.
5. Werner, *Geschichte,* t. 4, p. 621 sq. et *Franz Suarez,* t. 1, p. 48 sq.
6. *Liber de 2 naturis Christi*, p. 4, p. 19.
7. *Epistolae Divi Pauli*, 1ª Cor., 12; p. 99.
8. *Defensio verborum Coenae. W.*, t. 23, p. 149.
9. *Concordia Evangelica.*, 7, 5; 8, 11; dans *Libri symbolici Ecclesiae evangelicae*, p. 461, 467.
10. *De Christo*, 3, c. 2-8; p. 364 sq.

En ce que la nature humaine n'a pas de subsistance propre, mais étant prise par le Verbe Éternel, subsiste de sa subsistance... il y a en effet union substantielle entre deux êtres lorsqu'une substance, capable d'exister par elle-même, est tellement absorbée par l'être d'une personne étrangère qu'elle en dépend comme si elle était une de ses parties [1].

De cette union hypostatique il ne suit nullement que les attributs de la nature divine soient communiqués à la nature humaine du Christ; tout autre est le sens de ce que les écoles catholiques appellent la communication des idiomes ou propriétés.

Cette communication n'est pas réelle entre les deux natures, comme si la divinité était devenue passible et l'humanité toute-puissante; elle n'est pas non plus purement verbale; elle est réelle, mais seulement à l'égard de la personne en qui subsistent les deux natures... D'après saint Jean Damascène [2], nous disons qu'il y a communication des idiomes parce que les propriétés de chaque nature s'appliquent justement à la personne qui leur est commune, et partant aux deux natures prises au sens concret, puisque le nom concret signifie la personne... C'est ainsi que nous disons justement « Dieu est né d'une Vierge; il a souffert; il est mort »; parce que le mot Dieu peut signifier toute personne divine, et par conséquent la seconde personne, qui est vraiment et réellement Dieu et homme. Nous disons également : « Le Christ homme est tout-puissant, éternel, partout présent », parce que le mot homme, au sens concret, signifie la personne humaine, et que dans le Christ les fonctions de personne humaine, comme de personne divine, sont remplies par la seule personne divine qui est par conséquent toute-puissante, éternelle, etc. [3].

---

1. Vera sententia est, uniri hypostatice Deum et hominem nihil esse aliud, quam naturam humanam non habere propriam subsistentiam, sed assumptam esse a Verbo aeterno, ad ipsam Verbi subsistentiam... aliqua uniuntur substantialiter, cum substantia, quae alioqui per se subsisteret, trahitur ad esse alterius suppositi, et ab illo pendet tamquam pars ipsius. *L. c.*, 8, p. 377.

Bellarmin a expliqué l'union des deux natures, dans un sermon pour l'Annonciation, en rappelant une comparaison chère à saint Paul et aux Pères. « Cogitate similem esse Deum hominem factum alicui pyro, quae tres ramos dumtaxat, et eos omnino aequales inter se habeat, et in uno eorum ramorum ramusculus quidam mali insertus sit; quemadmodum enim ramusculus ille mali, in arbore quidem pyri, sed non in quolibet ejus ramo insitus est, sic etiam humana natura, cum Deo quidem, sed non cum qualibet ejus persona conjuncta est; etc. » *Op.*, t. IX, p. 220.

2. *De fide orth.*, 3, 4. *M. G.* 94, 998.

3. Communicatio idiomatum non est realis respectu ipsarum naturarum, quasi ipsa Divinitas facta sit passibilis, et humanitas realiter facta sit omnipotens... est realis quidem, sed respectu hypostasis utriusque naturae, non autem respectu ipsarum naturarum. Damascenus dicit idiomata communicari, nihil esse aliud, quam proprietates utriusque naturae

Cette doctrine est longuement établie par les témoignages des Conciles et des Pères qui ont combattu les grandes hérésies christologiques; après les avoir cités, le cardinal conclut :

Si vraiment et réellement les propriétés d'une nature étaient communiquées à l'autre, elles ne resteraient plus distinctes et non confondues; comment seraient-elles distinctes si la nature humaine a les propriétés divines, et la nature divine les humaines; si les attributs de chaque nature sont communiqués à l'autre, ce ne sont plus des propriétés, mais des qualités communes...; les propriétés des deux natures sont souvent incompatibles, comme être créé et incréé, fini et infini; si donc la nature divine prend les propriétés de la nature humaine, elle perd les siennes, et vice versa; comment, dans ce cas, l'Incarnation se serait-elle faite, les propriétés de chaque nature restant sauves [1]?

En particulier, la doctrine de l'ubiquité de l'humanité du Christ est aussi contraire à l'Écriture qu'à la Tradition. L'Écriture affirme formellement qu'à tel moment l'humanité du Christ n'était pas présente en tel lieu [2]. Elle fait de l'ubiquité un attribut qui distingue Dieu de toutes les créatures [3]. — Plusieurs articles du symbole supposent que l'humanité du Christ n'est pas présente en tous lieux; comment comprendre autrement la conception, la nativité, la mort, la sépulture, l'ascension du Seigneur? — Pour les ubiquistes, tous ces articles doivent s'entendre de la manifestation de la présence du Christ en tel ou tel lieu donné, alors qu'en tous les autres elle restait invisible; cette interprétation contredit les textes de l'Écriture et des Pères sur lesquels sont fondés les articles de notre Symbole [4]. Admettre l'ubiquité de l'humanité du Christ, c'est aussi nier la présence réelle dans l'Eucharistie, à laquelle cependant les Luthériens ne veulent pas renoncer.

En effet, si la chair du Christ est partout, nous n'avons pas besoin de l'Eucharistie; et il est bien inutile d'aller à l'église, de réciter les paroles de la Cène, de se préparer à la communion, puisque, sans sortir de nos

---

applicari communi hypostasi, et proinde ipsis naturis in concreto, quia concreta nomina pro supposito accipi possunt, licet formaliter naturas significent. *De Christo*, 4, 9; p. 381, 382.

1. *De Christo*, 3, 10; p. 382 sq.

2. Gaudeo propter vos quia non eram ibi (*Joan.*, 11, 14). — Cum vidisset turba quia Jesus non esset ibi (*Joan.*, 6, 24). — Non est hic; surrexit enim (*Matth.*, 28, 6). — 3. *Jerem.*, 23, 25. — *Psalm.* 138, 7. — *Sap.*, 1, 7.

4. *De Christo*, 3, 12; p. 386 sq.

maisons, nous trouvons dans notre pain, dans notre vin, dans tous nos autres aliments, le corps du Christ [1].

Brenz répond « que si le corps du Christ est partout vraiment, personnellement, quoique non localement, présent d'une présence céleste, il est présent à la Cène par définition et précepte divin, le Christ ayant, par sa parole, décrété et défini où il voulait qu'on distribuât son corps et son sang aux communiants [2] ».

Aussi, d'après lui, seule cette communion est efficace. Avec cette théorie, conclut Bellarmin, on tombe en plein calvinisme.

Si je ne reçois rien à la Cène qui n'existe également en dehors de la Cène, si ce n'est une efficacité spéciale du corps du Christ, je ne reçois pas vraiment ce corps du Christ, mais seulement une vertu particulière émanant de lui [3].

Les Pères tirent un grand argument contre les Eutychiens du fait que, le corps du Christ n'étant pas en tout lieu comme sa divinité, les deux natures doivent être distinctes; que devient cet argument dans la théorie ubiquiste [4]? Dans sa réponse aux arguments luthériens en faveur de l'ubiquisme, Bellarmin s'attache en particulier à expliquer les textes dans lesquels l'humanité du Christ est montrée élevée à la droite du Père, et siégeant à cette droite [5]; la droite du Père, conclut Luther, est en tout lieu; donc aussi l'humanité du Christ est partout présente [6].

Beaucoup d'interprètes [7], répond Bellarmin, entendent par la droite de Dieu la béatitude éternelle, et non la majesté ou la puissance divine; dans

---

1. *L. c.*, 13, p. 389.

2. In coena, ubi est verbum et mandatum Christi, accipitur corpus et sanguis ejus, ut cum haec antea, ex personali unione duarum naturarum in Christo, et ex sessione ejus ad dexteram Dei Patris, vere quidem, non autem localiter, sed personaliter et caelesti modo praesentia sint, nunc fiant etiam praesentia definitive; definit enim Christus verbo suo, ubi velit corpus et sanguinem suum, ut sumantur, dispensare; hanc definitionem vocamus alias consecrationem. *De 2 naturis*, p. 21. Luther donne une réponse analogue, *Defensio verborum coenae. W.* 23, 149.

3. *L. c.*, 13, p. 389. — 4. *L. c.*, 14, p. 390.

5. V. g. *Matth.*, 22, 44. *Psalm.* 109, 1.

6. Cf. *Defensio verborum Christi. W.*, t. 23, p. 133 sq.

7. Par exemple Hieron. *in cap. 1, 21, Eph. M. L.* 26, 460. August., *de Fide et Symb.*, 7. *M. L.* 40, 188.

ce premier sens, l'ubiquité de la nature humaine du Christ n'est nullement indiquée, puisque la béatitude éternelle peut appartenir à un être présent dans un seul endroit du monde... Plus probablement on doit entendre, par cette droite de Dieu à laquelle siège le Christ, la gloire, la puissance et la majesté divine; le sens de cet article serait donc que le Christ règne avec la même puissance et la même gloire que son Père, qu'il juge et gouverne le monde entier avec lui [1]... On ne peut cependant inférer de là que l'humanité du Christ soit douée de la majesté divine, et par conséquent de l'ubiquité... en effet cette prérogative de siéger à la droite du Père n'a pas été conférée à l'humanité du Christ prise en elle-même, mais unie à la personne du Verbe; la nature humaine n'est pas, en tant que telle, assise à la droite de Dieu, mais elle est l'humanité de cette personne qui est assise à la droite de Dieu... Lorsqu'un roi, vêtu de sa pourpre, s'assied sur son trône, il élève bien la pourpre jusqu'à son trône; on ne dit pas cependant que la pourpre siège ou règne, mais qu'elle revêt celui qui siège sur le trône ou qui règne; on dit que le roi vêtu de sa pourpre siège ou règne [2].

Et après avoir expliqué les expressions des Pères ou de certains scolastiques dont Brenz abusait, Bellarmin conclut :

Enlever à l'humanité du Christ son être corporel et terrestre, pour lui attribuer, avec Brenz, l'excellence, la majesté, la beauté de Dieu même, c'est manifestement changer l'humanité en divinité, et détruire tout le mystère de l'Incarnation; c'est bien là que Satan, dès le commencement, voulait amener Luther; après avoir nié les Indulgences, le Purgatoire, et tant d'autres dogmes catholiques, il en viendrait à nier le Christ lui-même, et les mystères fondamentaux de notre foi [3].

IV. DEUX QUESTIONS CONTROVERSÉES. SCIENCE HUMAINE DU CHRIST. DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS.

Deux questions étaient spécialement agitées, parmi les protestants contemporains de Bellarmin, au sujet de l'âme du Christ : celle de la science humaine de cette âme, celle de sa

---

1. Bellarmin regarde cette interprétation comme commune chez les Pères et plus conforme aux textes parallèles de l'Ecriture. *L. c.*, 15, p. 392.

2. Respondeo datam esse humanitati Christi hanc sessionem, sed datam non ipsi in se, sed in supposito; non enim factum est ut humanitas in seipsa sedeat ad dexteram Dei, sed ut sit humanitas illius personae, quae sedet ad dexteram Dei... Cum rex induit purpuram, et sedet in solio suo, evehit purpuram ad illud solium, non sic, ut purpura dicatur sedere aut regnare, sed ut dicatur vestis sedentis aut regnantis, et etiam ut dicatur purpuratus rex sedere aut regnare. *L. c.*, p. 392.

3. *De Christo*, 3, 30; p. 399.

descente aux enfers. Calvin, dans son Commentaire sur saint Mathieu, admettait que le Fils de Dieu « n'a pas refusé, pour notre amour, l'humiliation de l'ignorance » et qu'en particulier dans sa passion « la véhémence de sa douleur lui fit perdre le souvenir du décret céleste qui l'avait envoyé sur terre pour y être le Rédempteur du genre humain[1] ». Zwingle[2] et les luthériens tenaient de même que la science humaine du Christ eut des accroissements successifs[3]. Par contre « l'enseignement commun des catholiques fut toujours que l'âme du Christ, dès le premier instant de sa création, eut dans une telle plénitude la science et la grâce, qu'elle ne pouvait rien apprendre qu'elle ne sût déjà ni accomplir aucune action digne de correction[4] ». Bellarmin prouve cette doctrine par tous les textes qui montrent l'Esprit-Saint reposant sur le Christ, et son onction le pénétrant[5]; cette onction fut sur lui dès le premier instant de la création de cette âme, et elle produisit en lui, dès le premier instant, les dons dans toute leur perfection[6]. Le Verbe fait chair est déclaré « plein de grâce et de vérité[7] »; en lui sont « tous les trésors de la science et de la sagesse de Dieu[8] ». Les Pères ne reconnaissent aucune ignorance dans l'âme de Jésus et interprètent les textes objectés par les hérétiques d'une manifestation progressive de la sagesse et de la science toujours présentes dans le Christ[9]. La raison nous dit

que le Verbe fait chair a dû nécessairement, au moment de l'Incarnation, verser dans son humanité tous les dons dont elle était capable; s'il a fait d'une âme humaine son âme propre, au point qu'on puisse dire que cette

1. Ter et quater insanus foret, qui se gravatim ignorantiae subjiceret, quam ne ipse quidem Dei filius nostra causa subire abnuit .. Nihil absurdum fuit Christum, qui omnia sciebat, aliquid secundum hominis sensum nescire; neque enim aliter dolori et anxietati obnoxius, et nobis similis esse poterat. *In Matth. 24. C. R.* 73, 671 sq.

Et ailleurs : Eadem vehementia doloris praesentem caelestis decreti memoriam ita abstulit, ut non reputaret in ipso momento se hac lege missum esse humani generis redemptorem. *In Matth. 26. C. R.* 73, 722.

2. *Confessio ad Carol. V*, art. 1. *Op.*, t. II, p. 538.

3. *De Christo*, 4, 1; p. 401.

4. *De Christo*, 4, 1; p. 402. — 5. V. g. *Isa.*, 11, 2. — *Psalm.* 44, 8. — *Isa.*, 61, 1. — *Act.*, 4, 27 — *Act.*, 10, 38. — 6. *L. c.*, 2, p. 402. — 7. *Joan.*, 1, 14. — 8. *Coloss.*, 2, 3. — 9. *L. c.*, 3, p. 403 sq.

âme est l'âme d'un Dieu, comment ne l'aurait-il pas, dès le principe, remplie de toute sagesse [1] ?

De la nature divine du Christ, les dons de science et de sagesse rejaillissaient naturellement sur la nature humaine, ce rejaillissement eut donc lieu dès le premier instant; le Christ fils de Dieu dès son Incarnation a dû, dès ce moment, posséder la plénitude des biens paternels; chef des anges, comme des hommes, il a dû, dès le premier instant, dépasser en bonheur et en perfection ces esprits célestes [2]. Dans la discussion des textes, qu'après les anciens agnoètes les protestants citaient, pour établir qu'à certains moments l'âme du Christ connut l'ignorance, ou du moins progressa en savoir, Bellarmin donne plusieurs solutions qui éclaircissent sa pensée. Sans doute, au dire de saint Paul, « le Christ est devenu semblable à ses frères pour toutes choses, sauf pour le péché [3] ». Mais on doit entendre par là

Qu'il a pris notre nature intacte, dans sa perfection ... quant aux défauts qui sont la conséquence de la corruption de cette nature, il en a pris quelques-uns, tels que la faim, la soif, la souffrance et la mort; il n'a pas pris les autres, tels que la concupiscence, l'ignorance; ces défauts n'étaient pas de l'essence de la nature que prenait le Christ; il n'a voulu parmi eux que ceux qui pouvaient contribuer à son œuvre rédemptrice, il a laissé les autres qui n'y contribuaient pas, et l'ignorance est un de ces derniers [4].

Lorsque saint Luc nous montre l'enfant divin « se remplissant πληρούμενον chaque jour de sagesse et de grâce [5] » le sens du passage est

Que la sagesse créée et incréée, qui était en lui, se répandait chaque jour dans ses organes corporels, les mouvant et les rendant aptes à l'accomplissement d'œuvres excellentes... On peut dire aussi que l'enfant divin se remplissait d'une science acquise par son expérience propre; bien qu'il n'ignorât rien théoriquement, et qu'il eût la science infuse de

---

1. Non est ullo modo credibile, ut Verbum personaliter factum sit homo, et non simul effuderit, in ipsa Incarnatione, in illam humanitem, omnia bona quorum capax erat; nam si fecit illam animam animam suam propriam, ita ut vere dicatur et sit anima Dei, quomodo verisimile est, non illam continuo sapientissimam reddidisse? *L. c.*, 4, p. 404.

2. *L. c.*, 5, p. 405. — 3. *Hebr.*, 2, 17; 4, 15. — 4. *L. c.*, p. 405.

5. *Luc.*, 2, 40.

toutes choses, il ignorait pratiquement ce dont il n'avait pas encore l'expérience, et c'est en ce sens que Paul le montre [1] apprenant l'obéissance par ses épreuves [2].

Quant au passage de saint Luc où Jésus apparaît « progressant en sagesse, en âge et en grâce, devant Dieu et devant les hommes [3] »,

On dit à bon droit que quelqu'un progresse en grâce devant les autres, quand chaque jour il leur devient plus agréable. Le Christ est donc dit progresser en grâce devant Dieu et devant les hommes parce que chaque jour il était plus aimé des hommes, et recevait de Dieu de nouveaux signes de sa bienveillance; chaque jour se multipliaient pour lui les signes extérieurs de la bienveillance de Dieu et des hommes... Par les œuvres pleines de sagesse et de grâce qu'il accomplissait, il progressait en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes; ces œuvres étaient très méritoires au jugement de Dieu et des hommes [4].

A propos du fameux texte de saint Mathieu et saint Marc, où le Christ déclare le jour du jugement caché aussi bien au Fils qu'aux anges et aux hommes [5], Bellarmin, à la suite de nombreux Pères, l'interprète ainsi : « Le Fils déclare ne pas le connaître parce qu'il ne le connaît pas de science communicable, et laisse ainsi ses auditeurs dans l'ignorance sur ce sujet [6] ». Enfin, lorsque dans son agonie le Sauveur priait son Père « s'il était possible [7] » d'écarter de lui le calice, « ce n'est pas qu'il ignorât les décrets de son Père, mais il voulait montrer l'inclination naturelle de sa volonté, vers la fuite de la mort, en même temps que sa parfaite soumission à la volonté paternelle [8] ».

La question de la descente de l'âme du Christ aux enfers

---

1. *Hebr.*, 5, 8. — 2. Sensus est, quod sapientia tam increata, quam creata, quae in ipso erat, replebantur in dies magis organa corporea, et movebantur, atque aptabantur ad opera excellentiora facienda. Idem etiam dici posset, quod replebatur scientia acquisita per experimentum proprium; tametsi enim nihil ignoraret theoretice, cum haberet infusam scientiam omnium rerum, tamen practice ignorabat illa omnia quae non fuerat expertus; quomodo Paulus dicit eum didicisse obedientiam per ea quae passus est. — *L. c.*, 5, p. 406. — 3. *Luc.*, 2, 52.

4. *L. c.*, 5, p. 406. Les mêmes considérations sont plus longuement développées dans un sermon aux étudiants de Louvain pour le premier dimanche de l'Epiphanie (*Op.*, t. IX, p. 120 sq.).

5. *Matth.*, 24, 36; *Marc.*, 13, 32. — 6. *L. c.*, 5, p. 406, 407.

7. *Matth.*, 26, 39. — 8. *L. c.* 5, p. 408.

était, à l'époque de Bellarmin, presque aussi agitée que celle de la science humaine de Jésus. Luthériens et Calvinistes admettaient cet article du symbole comme fondé sur plusieurs textes de l'Écriture [1], mais ils en donnaient les interprétations les plus diverses; le cardinal commence par les réfuter, avant d'exposer la doctrine catholique sur la matière. La descente aux enfers n'est pas simplement la mort du Christ [2]; en effet les textes scripturaires et patristiques doivent s'entendre de l'état de l'âme de Jésus après sa mort. Elle n'est pas davantage, comme le veut l'interprétation la plus fréquente de Calvin, l'acceptation par le Christ, après sa mort, « de la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme... des tormens espovantables que doivent sentir les damnez et perdus [3] »; acceptation par laquelle notre Rédemption aurait été parfaite; cette doctrine n'a aucun fondement dans l'Écriture, qui présente dans le sacrifice de la Croix la seule cause de notre Rédemption; elle a contre elle le sentiment unanime des Pères.

Ils décrivent la descente du Christ aux enfers comme celle d'un vainqueur et d'un triomphateur, non comme celle d'une victime, et n'admettent jamais que le Christ ait souffert quoi que ce soit en enfer [4].

Elle est injurieuse au Christ, en qui elle met le désespoir, peine principale des damnés [5]. On ne peut davantage entendre, avec Butzer [6] et Bèze [7], par les enfers le sépulcre dans lequel fut enseveli le corps de Jésus. En effet, le *sheol* hébreu, comme l'ἅδης grec, traduits dans notre Vulgate par *Infernus,* désignent d'ordinaire non pas le tombeau, mais l'enfer, ou du moins un lieu où les âmes résident après la mort [1]. Pour Bellarmin, les enfers dont il est question dans l'article du symbole sont « un lieu souterrain distinct du sépulcre »; tel est le sens le plus naturel des textes scripturaires, et les Pères les expliquent ainsi [8]. Les âmes des justes, avant l'Ascension du

1. *Act.*, 2, 27. *Ephes.*, 4, 9. — 2. Calvin, *Psychopannychia. C. R.* 33, 192.
3. *Inst. Chrét.*, 2, 16; 8, 9. *C. R.* 31, 586 sq.
4. *De Christo,* 4, 8, p. 411 sq.
5. *Enarr. in Evang. In 27. Matth.*, p. 511.
6. *Nov. Testam. In Act.*, 2, 24.
7. *De Christo,* 10, p. 417. — 8. *L. c.*, p. 418.

Christ, ne se trouvaient pas dans le ciel; Jacob, pensant à la mort, annonce qu'il rejoindra son fils Joseph, non dans le ciel, mais dans les enfers [1], et tous deux sont des justes; plusieurs autres textes de l'Écriture insinuent du moins la présence aux enfers, et non au ciel, des saints de l'Ancien Testament [2]. Que le Christ soit réellement, après sa mort, descendu dans ce séjour des justes, l'Écriture ne l'atteste pas évidemment, mais plusieurs textes l'insinuent, et le commentaire qu'en font les Pères achève d'en éclaircir le sens; tels ce verset des Actes « Vous ne laisserez pas mon âme dans l'enfer [3] », et cet autre de l'épître aux Éphésiens où celui qui monte au ciel est le même « qui est descendu dans les entrailles de la terre [4] ? » Malgré les très grandes obscurités du passage, Bellarmin tient également que lorsque saint Pierre, dans sa première épître, montre le Christ « prêchant [5] » aux âmes captives qui avaient jadis été incrédules au temps de Noé, c'est au séjour du Christ dans les limbes qu'il fait allusion [6].

En tout cas la tradition des Pères, depuis au moins huit cents ans, est unanime. Cette descente du Christ aux enfers fut réelle, et ne consista pas seulement, comme le voulait Durand [7], à produire de loin, dans les âmes des saints, par la vertu divine, quelques effets de béatification et d'illumination. Avec saint Thomas [8] Bellarmin tient que si la présence de Jésus fut réelle dans les seuls limbes, elle fit sentir ses effets et en enfer, où les damnés en éprouvèrent de nouvelles douleurs de leur incrédulité, et en purgatoire où les âmes souffrantes en conçurent l'espoir de la délivrance. Contre lui [9], il estime avec saint Bonaventure [10] que l'âme du Christ dans les limbes n'éprouvait aucune douleur d'être séparée de son corps [11]. De la venue du Sauveur dans leur prison, les justes reçurent un double avantage : la jouissance de la vision béatifique, et le droit à l'entrée au ciel qui ne devait avoir lieu qu'après l'Ascension; il est à croire qu'en ces mêmes jours de grâce le Christ

1. *Gen.*, 37, 35. — 2. *L. c.*, p. 419. — 3. *Act.*, 2, 27.
4. *Ephes.*, 4, 9. — 5. *1ª Petri*, 3, 19 sq.; cf. 4, 6. — 6. *L. c.*, p. 423.
7. *In 3m, dist.* 22, q. 3. — 8. *3ª*, q. 52, art. 2. — 9. *3ª*, q. 52, art. 1 et 3. — 10. *In 3m, d.* 22, q. 4. — 11. *De Christo*, 4, 16, p. 430 sq.

délivra toutes les âmes renfermées dans le purgatoire, ou du moins celles qui avaient eu la plus grande dévotion au Messie promis [1].

V. LE CHRIST MÉDIATEUR. — LE COMMENT DE LA MÉDIATION.

La dernière question que Bellarmin s'est proposé de discuter dans son traité du Christ, est celle de la médiation et du mérite du Sauveur. Que le Christ ait été véritablement médiateur entre Dieu et l'homme, tous le reconnaissent; il le fut par nature, puisque sa personne divine « unissait dans une nouvelle et admirable alliance les deux natures divine et humaine [2] »; il le fut surtout par ses opérations, par exemple en priant pour nous Dieu son Père, ou en s'offrant pour nous en victime de satisfaction à ce Père céleste [3]. Mais par laquelle de ses deux natures le Christ a-t-il opéré son œuvre médiatrice? A l'époque de Bellarmin on discutait cette question.

L'opinion commune des catholiques c'est que le médiateur ou, comme parlent les théologiens, le *principe qui* a opéré la Médiation, ne fut pas le Dieu seul ni l'homme seul, mais l'un et l'autre, c'est-à-dire le Verbe Incarné, ou le Dieu homme; le *principe par lequel* le Médiateur a fait son œuvre fut sa nature humaine, non sa nature divine; c'était, en effet, le Dieu incarné qui priait, souffrait, obéissait, donnait satisfaction à son Père; mais tout cela il le faisait selon sa forme de serviteur, non selon sa forme de Dieu [4].

Cette exposition de Bellarmin, simple résumé de la doctrine scolastique, est dirigée contre deux tendances opposées. Quelques adversaires des luthériens, surtout François Stancarus [5], semblaient ne pas réclamer, pour l'œuvre médiatrice, la per-

---

1. *L. c.*, 16, p. 432 sq. — 2. *De Christo*, 5, 1, p. 435. — 3. *L. c.*, p. 436.

4. Sententia communis Catholicorum est, ipsum quidem mediatorem, sive — ut Theologi loquuntur — principium quod operabatur opera mediatoris, non fuisse Deum solum, vel hominem solum, sed utrumque simul; principium quo illa opera a mediatore fiebant, fuisse naturam humanam, non divinam.

5. *De Trinitate et mediatore*, 1, 2. Bellarmin déclare n'avoir pu saisir au juste la pensée de cet auteur antitrinitaire qui fut un vigoureux adversaire des luthériens et des calvinistes. Sur Stancarus et ses doctrines, cf. *Corpus Reformatorum*, t. 37. Introd., p. XXXIV. Je n'ai pu trouver l'ouvrage auquel renvoie Bellarmin.

sonne divine, même comme *principe qui* accomplit cette œuvre; logiquement cette opinion devait les entraîner au nestorianisme; « en effet si la seule nature humaine a accompli l'œuvre de la satisfaction, la nature humaine existait donc par elle-même; elle formait une personne distincte de la personne divine, puisque l'action est attribuée à la personne; voir deux personnes dans le Christ, c'est toute l'erreur de Nestorius [1] ». D'ailleurs l'Écriture, comme les Pères, n'attribuent-ils pas à Dieu lui-même la souffrance et la mort; et la Passion n'est-elle pas l'œuvre médiatrice par excellence? A l'opposé, Calvin [2] et plusieurs luthériens, réfutant Stancarus, semblent avoir admis « que l'office et le bienfait du Christ Sauveur dans son Église, ses fonctions de rédempteur, propitiateur, médiateur, appartiennent à la personne du Christ, selon les deux natures, et non une seule, soit divine soit humaine [3] ». Cette doctrine est en parfait désaccord avec la parole de saint Paul. « Un Dieu, un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme [4]. » Les Pères, surtout saint Augustin, ont montré « Jésus-Christ médiateur entre Dieu et les hommes, non en tant que Dieu, mais en tant qu'homme [5] ». La raison elle-même nous indique

> Qu'un Médiateur doit se trouver entre les deux parties dissidentes, et non s'identifier avec l'une d'entre elles... Or le Christ est tel en tant qu'homme juste, non en tant que Dieu; en tant qu'homme il est séparé de Dieu, en tant que juste il lui est uni; en tant que juste il est séparé des pécheurs, en tant qu'homme il est l'un d'eux [6].

Ce médiateur Dieu et homme, a-t-il mérité, non seulement pour les hommes pécheurs, mais pour lui-même, par sa passion et par sa mort? Les scolastiques, après le Maître des Sentences [7], enseignaient que le Christ, en plus des biens qu'il

---

1. *De Christo*, 5, 2, p. 436 sq.
2. *Responsio ad fratres Polonos. C. R.*, t. 37, p. 339 sq.
3. Merita, officia et beneficia Christi Salvatoris in Ecclesia, ut quod est Redemptor noster, propitiator, mediator, ... pertinent ad personam Christi, non secundum unam tantum naturam, sive divinam, sive humanam, sed secundum utramque. Chemnitz, *De 2 Naturis*, p. 55.
4. *1ª Tim.*, 2, 5. — 5. Aug., *Tract. 82 in Joan. M. L.* 35, 1844.
6. *De Christo*, 5, 5, p. 440. — 7. *3 Sent., dist.* 18.

nous a procurés, a mérité pour lui-même la glorification de son corps et l'exaltation de son nom [1]. Calvin déclara que cette doctrine était « une folle curiosité, une audace téméraire... Car quel besoin estoit-il que le Fils de Dieu descendist en terre pour s'acquérir je ne say quoy de nouveau luy qui avoit tout [2] ». Mais saint Paul ne dit-il pas expressément que le Christ fait obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix, « fut à cause de cela exalté par Dieu, et reçut de Dieu un nom au-dessus de tout nom [3] »; qu'il fut « couronné de gloire et d'honneur pour avoir souffert la mort [4] ». La raison dont Calvin s'autorise pour nier que le Christ ait mérité pour lui-même, est futile.

Le Fils de Dieu n'avait besoin de rien; il n'est descendu sur terre pour s'acquérir aucun bien, car celui qui descendait ainsi était Dieu;... mais après qu'il est descendu sur la terre, après qu'il a pris la forme de l'esclave, il s'est acquis certains biens dans la forme qu'il avait prise, non dans celle qu'il avait en descendant sur la terre. Or, dans cette forme d'esclave, qui niera que le Christ, avant sa résurrection, ait manqué de plusieurs biens [5].

---

1. *De Christo*, 5, 9, p. 446. — 2. *Inst. chrét.*, 2, 17, 6. *C. R.* 31, 610.
3. *Philip.*, 2, 8, 9. — 4. *Hebr.*, 2, 9. — 5. *De Christo*, 5, 10, p. 447.

CHAPITRE III

DU SOUVERAIN PONTIFE

Dans son discours préliminaire à cette Controverse, prononcé au collège romain en 1577, Bellarmin fait remarquer que l'autorité du Pape est le seul des dogmes catholiques contre lequel les hérétiques de tout temps et de tout pays se trouvent pleinement d'accord; établir ce dogme c'est ruiner par la base toutes leurs entreprises. Le seul fait de la persistance de cette autorité, après toutes les persécutions auxquelles elle a été en butte, est une preuve de la force divine qui la soutient; Juifs, païens, grecs, empereurs et rois catholiques emportés par leur ambition, se sont efforcés de la ruiner ou de l'asservir; elle a résisté à tout. Fait plus merveilleux encore, elle n'a pas été diminuée par l'indignité de plusieurs de ceux qui en furent revêtus.

> Nous ne devions pas penser que ce fût la pureté de vie, l'intégrité des mœurs des pontifes romains, qui a valu à leur siège une si longue durée; voilà pourquoi Dieu a permis que quelques papes indignes aient occupé ce siège et gouverné l'Eglise... Que les protestants travaillent donc, à leur fantaisie, à découvrir les vices et les misères de quelques papes, nous en reconnaissons, nous en avouons l'existence et le nombre; mais loin d'obscurcir ou de diminuer la gloire du Siège apostolique, cette constatation ne fait que la rendre plus brillante; nous comprenons ar là que ni la sagesse humaine, ni la prudence, ni la force, n'ont asuré la durée du Pontificat romain, mais seulement la providence et la rotection divine [1].

Le cardinal divise en cinq livres cet important traité. — Le Christ a voulu que la société fondée par lui fût une monarchie, dont Pierre aurait le gouvernement. — Cette primauté de Pierre a passé à ses successeurs les évêques de Rome. —

---

1. *De Rom. Pont. Op.*, t. I, p. 453.

Le Pape n'est pas l'Antéchrist comme le veulent Luther et Calvin. — Il est le juge suprême dans les controverses de la foi, et comme tel, doué, dans certains cas, du privilège de l'infaillibilité; il a sur toute l'Église le pouvoir législatif. — Son pouvoir spirituel peut avoir, dans certains cas, des conséquences temporelles.

Pour traiter chacune de ces graves questions, Bellarmin pouvait s'aider des travaux de nombreux devanciers. Sans parler des argumentations dirigées contre les schismatiques grecs, et que Skarga, Herbest, Possevin, renouvelaient à la fin du XVI[e] siècle [1], il avait entre les mains les savants traités composés par Jean de Turrecremata contre les partisans du concile de Bâle [2], et ceux du cardinal Cajétan contre les gallicans opposés à Jules II [3]. Aussitôt la lutte engagée par Luther, l'effort des controversistes catholiques s'était porté sur le point capital de l'autorité du pape. C'est d'elle qu'il s'était agi surtout à la dispute de Leipzig [4]; et Prierias, Eck, Catharin, Fisher, Henri VIII, Latomus, Pighi, avaient consacré à sa défense des ouvrages spéciaux, ou des parties importantes de leurs réfutations de Luther [5]. Enfin, après beaucoup d'autres, deux théologiens anglais, Saunders et Stapleton, avaient magistralement traité le sujet, le premier dans sa *Monarchie visible de l'Église,* le second dans la seconde controverse de ses *Principes doctrinaux de la foi* [6]. Ici, plus encore qu'ailleurs, le mérite de Bellarmin sera d'avoir éprouvé et ordonné les excellents matériaux réunis par ses laborieux prédécesseurs.

---

1. Skarga, *De unitate Ecclesiae Dei sub uno pastore,* Wilna 1575. — Herbest, *Fidei Ecclesiae romanae argumenta,* Cracovie 1587. — Possevin, *Moscovia,* p. 159 sq.

2. Turrecremata, *Summa de Ecclesia,* Rome 1489; *De potestate Papae,* Cologne 1480.

3. Cajetanus, *De auctoritate Papae et Concilii,* Rome 1511. — *De Ecclesiae et synodorum differentia,* Rome 1512. — *De divina Pontificatus Romani Pontificis institutione et auctoritate,* Cologne 1521. — *Opuscula,* t. I.

4. Dans les œuvres de Luther, *W.*, t. 2.

5. Cf. Werner, *Geschichte,* t. 4, p. 11, 28, 43 sq.

6. Sanderus, *De visibili monarchia,* l. VI, VII, p. 149 sq. — Stapleton, *Principia fidei doctrinalia,* 2[a] controv. *Op.,* t. I, p. 201 sq.

I. FORME MONARCHIQUE DE L'ÉGLISE. — LA PRIMAUTÉ DE PIERRE.

Arguments d'Écriture Sainte : « Tu es Petrus; tibi dabo claves; pasce oves. » — Pierre dans l'Église primitive. — La tradition. Objections.

Après avoir exposé qu'entre les trois formes de gouvernement reçues parmi les hommes — monarchie, aristocratie et démocratie, — la monarchie est la plus parfaite; qu'une monarchie mêlée d'aristocratie et de démocratie est plus parfaite qu'une monarchie simple à raison de la faiblesse humaine, mais qu'en soi la monarchie simple serait préférable [1], le cardinal se demande quelle forme de gouvernement le Christ a, de fait, voulue pour son Église. Les protestants étaient tous d'accord pour nier la constitution monarchique de cette Église, mais se divisaient dès qu'ils voulaient déterminer eux-mêmes cette constitution. Pendant qu'Illyricus donnait l'autorité suprême au peuple sous la surveillance des anciens [2], Calvin la remettait aux mains des anciens [3], Brenz au prince temporel, assisté d'un conseil de ministres et de laïques [4]. Les docteurs catholiques, à la suite de saint Thomas d'Aquin [5], tenaient que l'Église est une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie. Quelques années avant l'apparition de la Controverse de Bellarmin, Saunders venait de développer cette idée dans les huit livres de son *De visibili Monarchia Ecclesiae* [6] dont le cardinal suit le plan, en élaguant un certain nombre d'arguments inefficaces et ordonnant mieux la matière.

D'abord la forme donnée par le Christ à son Église n'est pas celle d'une démocratie. En effet,

La où le régime démocratique est en vigueur, les magistrats sont élus par le peuple et tiennent de lui leur autorité... de leur sentence on peut appeler, dans les cas graves, au jugement du peuple... les lois de l'État

1. On trouvera plus bas ces textes caractéristiques joints à ceux où le cardinal expose ses théories politiques, p. 245 sq.
2. *Centur.*, 1, 1, 7, p. 272.
3. *Inst. chrét.*, 4, 11, 6. *C. R.* 32, 805.
4. *Prolegomena contra Petrum a Soto*, p. 22. — 5. 4° *Contra Gentes*, 76.
6. *De visibili monarchia*, surtout livre V, p. 129 sq.,

sont proposées par les magistrats, mais portées par le peuple... Les magistrats peuvent être accusés devant le peuple, privés de leur dignité, envoyés en exil ou même punis de mort si le peuple le trouve bon [1];

tous ces caractères sont démontrés par des exemples empruntés à l'histoire des démocraties de l'antiquité. Or rien de tout cela n'apparaît dans la constitution de l'Église telle que nous la présentent les Évangiles et les écrits apostoliques. Pas d'exemple de pouvoirs conférés aux évêques par le peuple; les premiers évêques sont institués par les apôtres, eux-mêmes établis par le Christ. Pas d'exemple d'un appel de l'évêque au peuple ni de sentence épiscopale réformée ou cassée par un jugement du peuple. Pas d'exemple de loi ecclésiastique portée par le peuple; toutes émanent des papes et des conciles. Pas d'exemple surtout d'un jugement, d'une déposition d'un évêque par son peuple, qui aient été considérés comme valides [2]. « Nulle part dans l'Écriture on ne voit que le peuple ait reçu le pouvoir d'enseigner, de paître, de gouverner, de lier et de délier; toujours il est décrit comme un troupeau qui doit être conduit par son pasteur [3]. » Sans doute, d'après le Christ, certaines fautes doivent être « dites à l'Église [4] ». Mais ce précepte signifie seulement : « Défère ces fautes au jugement public de l'Église, c'est-à-dire de ceux qui sont dans l'Église chargés du gouvernement [5] »; la pratique de tous les siècles montre que le texte fut toujours ainsi compris. Sans doute le peuple apparaît parfois dans les Actes choisissant ses pasteurs [6], et dans l'Église primitive, l'élection de l'évêque devait être l'œuvre des fidèles,

mais par cette élection le peuple n'ordonnait pas, ne créait pas l'évêque, il ne lui accordait aucun pouvoir; il ne faisait que nommer, désigner, ou, comme parlent les anciens, demander, la personne à laquelle les évêques, sur son désir, conféreraient l'ordination par l'imposition des mains [7].

---

1. *De Rom. Pont.*, 1, 6. *Op.*, t. I, p. 470. — 2. *L. c.*, p. 471. — 3. *L. c.* 4. *Matth.*, 18, 17. — 5. *L. c.*, p. 472. « Illud « Dic Ecclesiae » significare : « Defer ad publicum Ecclesiae judicium, id est ad eos qui publicam « personam in Ecclesia gerunt ».

6. Élection de saint Mathias, *Act.*, I, 15 sq.; des premiers diacres, *Act.*, 6, 3 sq.

7. « Populus non ordinavit umquam, neque creavit ministros, neque

D'ailleurs l'élection du souverain par le peuple ne suffit pas à constituer un régime démocratique; les empereurs étaient bien élus à Rome par le peuple et les soldats, et on n'a cependant jamais considéré l'empire romain comme une démocratie [1].

Pas plus qu'à l'assemblée des fidèles le gouvernement de l'Église n'appartient au prince séculier. L'enseignement de saint Paul est formel sur la hiérarchie dans la société spirituelle : « Dieu a mis au premier rang dans l'Église les apôtres, puis les prophètes, puis les docteurs [2]. » Les Pères savent à l'occasion rappeler vigoureusement cette doctrine aux princes les plus puissants, et ils la font observer dans la pratique; ne vit-on pas, en plein siècle de persécution, Philippe, le premier empereur chrétien, exclu de la communion pascale comme coupable d'un meurtre [3]; les annales de l'Église sont pleines de faits analogues [4]. Les évêques, et le Pape tout le premier se proclament les serviteurs de la communauté chrétienne, c'est qu'ils doivent se dépenser à son service, non qu'ils doivent se laisser gouverner par elle; saint Paul se dit à la fois ainsi le serviteur et le père des Corinthiens [5]. Le prince est maître dans le domaine temporel; il doit laisser les chefs de l'Église la régir librement au spirituel, content de faciliter par son appui l'exécution de leurs décisions [6].

Reste l'assertion de Calvin, que le gouvernement ecclésiastique doit être celui de « plusieurs, aidans les uns aux autres, et s'advertissans de leur office, et si quelcun s'esleve trop haut, que les autres lui soyent comme censeurs et maîtres » [7]; c'est-à-dire un conseil d'anciens égaux entre eux, et

---

tribuit illis ullam potestatem, sed nominavit solum et designavit, sive, ut veteres loquuntur, postulavit, eos quos ab episcopis per manus impositionem ordinari cupiebat. » *L. c.*, 6, p. 472.

1. *L. c.* — 2. *1ª Cor.*, 12, 28; cf. *Ephes.*, 4, 11.

3. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 6, 34. *M. G.* 20, 595.

4. *De Rom. Pont.*, 1, 7. *Op.*, t. I, p. 473.

5. *1ª Cor.*, 4, 15, 21. — *2ª Cor.*, 4, 5.

6. Bellarmin a traité à fond ce délicat sujet dans son *de Laicis*, 18, *Op.*, t. III, 36 sq., où il donne ses idées sur la nature, le rôle, les limites de l'autorité civile. Cf. *infra*, p. 249 sq., 267 sq.

7. *Inst. chrét.*, 4, 20, 8. *C. R.* 32, 1134.

réglant toutes les affaires de la communauté. Cette conception comprend deux parties : égalité de tous les prêtres ou anciens entre eux, autorité suprême de leur assemblée dans l'Église; la première sera réfutée dans le livre consacré aux Clercs; Bellarmin dirige ici son argumentation contre la seconde.

Nulle part dans l'Écriture on ne voit l'autorité suprême conférée à une assemblée de prêtres; au contraire tous les pouvoirs donnés par le Christ à ses apôtres et aux autres disciples ont été donnés non seulement à l'ensemble, mais à chacun en particulier; pas plus que nos évêques, apôtres et disciples n'avaient besoin de se réunir en concile pour enseigner, baptiser, lier ou délier, ordonner les ministres de l'Église [1].

Si l'assemblée des chefs de l'Église était son autorité suprême, il s'ensuivrait que l'Église serait d'ordinaire privée de cette autorité, puisque, pendant les trois premiers siècles, il n'y eut pas de conciles, et que ceux qui suivirent furent rares; or « quelle absurdité de croire que l'Église catholique, tellement une que l'Écriture l'appelle une cité, une maison, un corps, n'ait personne sur la terre pour la gouverner » [2]. On a vu, dans l'Église, des conciles très nombreux, comme celui de Rimini, ne jouir d'aucune autorité, tandis que d'autres, comme le premier de Constantinople, où siégèrent cent cinquante évêques seulement, sont œcuméniques; comment rendre compte de ce fait si l'ensemble des pasteurs est, dans l'Église, l'autorité suprême [3]?

Enfin

si la démocratie est, en soi, le pire des gouvernements, l'aristocratie semble plus préjudiciable encore à l'Église; le mal souverain de l'Église est l'hérésie; or l'hérésie est généralement le fait des chefs plutôt que du commun des fidèles; presque tous les hérésiarques furent des évêques ou des prêtres [1].

Le cardinal ne nie pas que certaines églises particulières aient été gouvernées par des conseils de prêtres, la question sera discutée dans le traité des Clercs; mais il affirme qu'à au-

1. *De Rom. Pont.*, 1, 8. *Op.*, t. I, p. 476.
2. Quam hoc sit absurdum, ut Ecclesia catholica, quae adeo est una, ut una civitas, una domus, unum corpus in Scriptura dicatur, nullum in terris habeat, qui ejus curam gerat, quis non videt. *L. c.*, p. 477.
3. *L. c.* — 4. *L. c.*

cune époque on ne trouve trace de cette organisation pour l'Église universelle [1].

Le Christ a donc voulu que la société spirituelle, fondée par lui, fût une monarchie. Cette conclusion ressort de l'exclusion des autres régimes; d'ailleurs la monarchie est la forme de gouvernement la plus parfaite « et il est certain que l'Église de Dieu, fondée par le Christ sagesse infinie, doit avoir le meilleur gouvernement » [2]. Les anges obéissent à un chef suprême, Michel; sous l'ancienne loi, le Grand-Prêtre était l'autorité suprême. L'Écriture compare l'Église à une armée rangée en bataille, au corps humain, à un royaume, à une bergerie, à un navire; toutes ces comparaisons disent l'unité sous un chef unique [3]. Du vivant du Christ, le Seigneur gouvernait lui-même son Église « comme son souverain pasteur et chef »; il est tout naturel que le même mode de gouvernement ait continué après lui. Plusieurs des adversaires admettent la nécessité d'un évêque pour chaque diocèse, d'un archevêque ou primat pour chaque province ecclésiastique; les mêmes raisons exigent un seul chef à la tête de toute l'Église. La société chrétienne, par l'institution même de Jésus-Christ, est destinée à croître, à s'étendre sans cesse [4].

Cela ne se peut faire, s'il n'y a pour toute l'Église un seul chef, auquel incombe la sollicitude de la conserver et de l'accroître; personne, en effet, ne doit prêcher sans mission [5]; or un évêque particulier ne peut envoyer de missionnaires dans un territoire qui n'est pas le sien »;

l'histoire montre, de fait, que la plupart des nations catholiques ont dû leur conversion aux envoyés de Rome [6]. L'unité de foi est essentielle à l'Église telle que le Christ l'a voulue [7]; or il ne peut y avoir unité de foi sans un juge suprême auquel tous sont tenus d'obéir; l'exemple des sectes protestantes ne le montre que trop; les moyens proposés par les Centuriateurs de Magdebourg [8] pour maintenir cette unité sans avoir recours

1. *L. c.*, p. 478. — 2. *L. c.*, 9, p. 479. — 3. *L. c.*, p. 480 sq.
4. « Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio. » *Matth.*, 24, 14.
5. *Rom.*, 10, 15. — 6. *L. c.*, 9, p. 484 sq. — 7. *Eph.*, 4, 5.
8. *Cent.*, 1, 2, 7; col. 522 sq.

à une autorité souveraine — relations épistolaires entre les diverses Églises, convocation fréquente de conciles généraux — sont absolument inefficaces; l'expérience l'a prouvé [1].

Dans ses réponses aux objections de Calvin [2] Bellarmin donne quelques idées nouvelles et intéressantes. Comme le réformateur objectait le texte de l'Épître aux Éphésiens [3] où l'apôtre montre Dieu « faisant les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs ou docteurs », et prétendait trouver dans cette énumération la hiérarchie catholique tout entière sans qu'il soit fait mention d'un chef suprême, le controversiste répond :

> Le souverain pouvoir ecclésiastique fut donné non seulement à Pierre, mais aux autres apôtres; seulement, Pierre le reçut comme pasteur ordinaire qui devait avoir des successeurs jusqu'à la fin du monde, les autres comme pasteurs délégués qui ne devaient pas avoir de successeurs dans leur souveraine autorité. Il était nécessaire, dans les commencements de l'Église, pour que la foi pût se répandre rapidement par le monde entier, que les premiers prédicateurs, et fondateurs des Églises, eussent beaucoup de pouvoir et de liberté; après la mort des apôtres, l'autorité apostolique ne persista plus que dans le successeur de Pierre; aucun évêque, en effet, sauf l'évêque de Rome, n'eut la sollicitude de toutes les Églises [4].

D'autres répondent au texte en question « que l'Apôtre ne décrit pas ici la hiérarchie ecclésiastique, mais énumère seulement les différents dons accordés aux divers membres de l'Église » [5].

Attribuer à un homme l'autorité sur l'Église universelle, ce n'est pas faire injure au Christ, qui reste bien « le chef de l'Église » [6]; l'autorité que possède cet homme, il l'a, en effet, re-

---

1. *L. c.*, 9, p. 484. — 2. *Inst. chrét.*, 4, 20, 7. *C. R.* 32, 1132 sq.
3. *Eph.*, 4, 11. « Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores. »
4. Summa potestas ecclesiastica non solum data est Petro, sed etiam aliis apostolis... sed Petro data est ut ordinario pastori, cui perpetuo succederetur, aliis vero tamquam delegatis, quibus non succederetur. Fuit enim, in illis Ecclesiae primordiis, necessarium ad fidem toto orbe terrarum celeriter disseminandam, ut primis praedicatoribus, et Ecclesiarum fundatoribus, summa potestas et libertas concederetur; mortuis autem apostolis, apostolica auctoritas in solo Petri successore permansit: nullus enim episcopus, praeter romanum, sollicitudinem habuit omnium Ecclesiarum. *L. c.*, 9, p. 485. — 5. *L. c.* — 6. *Ephes.*, 4, 15.

çue tout entière du Christ, et il l'a reçue avec certaines limites qui seront examinées dans la suite[1]. Sans doute, le Christ seul a la puissance de régir son Église par lui-même et sans aide[2]; « il n'en est pas moins non seulement possible, mais utile et avantageux, qu'un seul homme gouverne l'Église au moyen de nombreux ministres et pasteurs sur lesquels il ait autorité »[3].

A la monarchie ecclésiastique qu'il fondait, quel souverain le Christ a-t-il préposé? « L'apôtre Pierre a-t-il été établi, par le Christ lui-même, pour tenir sa place comme chef et souverain de l'Église universelle? » Bellarmin l'affirme, avec tous les catholiques; sa démonstration comprend l'étude des deux paroles du Christ par lesquelles la primauté est d'abord promise, puis conférée, à Pierre; la description des privilèges et prérogatives qui donnent à cet apôtre une gloire spéciale dans l'histoire de l'Église primitive; l'examen des témoignages principaux des Pères grecs et latins sur la question.

Le premier texte étudié par le cardinal est la promesse faite par le Christ à Pierre, en retour de sa profession de foi. « Tu es Petrus, et super hanc petram[4]... » Deux métaphores importantes sont appliquées par le Seigneur à son apôtre; il est la pierre sur laquelle est construite l'Église; il est le détenteur des clefs du royaume des cieux; de toutes deux on peut tirer sa primauté sur les autres apôtres.

Avant tout il faut démontrer que cette pierre sur laquelle est bâtie l'Église est la personne de l'apôtre « non en tant qu'individu, mais en tant que pasteur et chef de l'Église ». Bellarmin repousse successivement les interprétations d'Erasme — la pierre est tout homme fidèle[5], de Calvin — la pierre est le Christ « fondement unique » de l'Église[6], de Lu-

1. *L. c.*, p. 486. — 2. Réponse à Théodore de Bèze : « Ecclesiam unum dumtaxat caput habere, quod nullo socio, neque successore, neque vicario, indigeat. » *Confess.*, 5, 5; *Volumen tract. theol.*, 1, 33.

3. *De Rom. Pont.*, 1, 9, p. 488.

4. *Matth.*, 16, 18 sq. — 5. « Illud affirmo te vere Petrum esse, hoc est solidum lapidem, non huc aut illuc vacillantem opinionibus vulgi... Non est quod quisquam sibi metuat, modo Petrus sit, hoc est tui similis » (*Comment.* in h. l. *Op.*, t. VII, p. 93); cf. t. VI, p. 88.

6. *Inst. chrét.*, 4, 6, 6. *C. R.* 32, 673.

ther et des Centuriateurs — la pierre est la foi de l'Apôtre ou sa profession de foi [1].

Contre eux, le cardinal soutient comme « absolument exacte » l'interprétation qui fait de la personne même de l'apôtre la pierre fondamentale de l'Église. « Ce pronom *hanc* désigne une pierre dont le Seigneur vient de parler; or il venait de donner à son apôtre le nom de Pierre; en effet, Jésus parlait en syriaque, et dans cette langue le nom du chef des apôtres est Cephas [2], qui signifie Pierre [3]. » Le concile de Chalcédoine [4] a admis cette interprétation, en faveur de laquelle Bellarmin produit dix Pères grecs et douze latins. L'Église entière ne chante-t-elle pas depuis douze cents ans ces vers de saint Ambroise « Hoc ipsa petra Ecclesiae Canente, culpam diluit [5] ».

Bellarmin ne nie pas cependant que les explications patristiques de la parole du Christ soient très diverses. Si Erasme ne peut se réclamer que d'une interprétation non littérale, mais allégorique, d'Origène [6], Calvin, et surtout Luther, produisent à l'appui de leur sens d'illustres autorités. Saint Augustin, en plusieurs passages [7], reconnaît, comme Calvin, dans la pierre fondamentale de l'Église, le Christ lui-même. Bien plus, après avoir enseigné dans quelques-uns de ses premiers traités que cette pierre est la personne de l'apôtre, il revient sur cette exposition dans ses Rétractations, et donne comme aussi probable celle que Calvin devait reprendre plus tard [8].

Augustin, répond Bellarmin, a été trompé par son ignorance de l'hébreu; en effet, l'argument qui l'a amené à changer de sentiment c'est

1. *De potestate Papae; W.* 2, 188 sq. — *Centur.*, 1, 4, p. 175. « Non personam, sed confessionem Petri, extollit Christus. » Je me contente de résumer rapidement les conclusions de Bellarmin, renvoyant pour le détail à l'excellente dissertation de M. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 162 sq.

2. Cf. *Joan.*, 1, 43 : « Tu vocaberis cephas (quod interpretatur Petrus). »

3. *De Rom. Pont.*, 1, 10. *Op.*, t. I, p. 489 sq. — 4. *Actio III*; Labbe Coleti, 4, 1306. — 5. *Hymn. Laud. Domin.*

6. *Comment. in Matth.* in h. l. *M. G.* 13, 908.

7. V. g. *Tract. ult. in Ioan.*, *M. L.* 35, 1973 et *Serm.* 13, *de verbis Domini*, *M. L.* 38, 479. — 8. *Retract.*, 1, 21. *M. L.* 32, 618. « Harum duarum sententiarum quae sit probabilior eligat lector. »

que le Christ n'a pas dit : « Tu es petra » mais « tu es Petrus », ... s'il avait réfléchi que Céphas signifie en réalité Pierre, et que par conséquent la parole du Seigneur revient à dire : « Tu es petra, et super hanc petram aedificabo », il aurait admis la vérité de notre interprétation [1].

Reste l'explication de Luther et des Centuriateurs ; la pierre fondamentale n'est pas la personne, mais la foi de l'apôtre. Bellarmin reconnaît « qu'elle semble pouvoir se recommander du témoignage des anciens Pères », et il cite quatre textes caractéristiques [2]. Mais cette doctrine patristique est parfaitement conciliable avec celle qui fait de la personne de l'apôtre le fondement de l'Église ;

ce n'est pas une foi quelconque, mais la foi de Pierre, et de Pierre considéré, non comme homme privé, mais comme pasteur de l'Église, qui est le fondement.

La société chrétienne peut, en effet, être dite, dans un double sens, fondée sur la foi de Pierre ;

parce que le mérite de cette foi a valu à Pierre d'être choisi pour le fondement de l'Église, et parce que la principale raison pour laquelle l'apôtre a cette gloire, c'est que sa foi est indéfectible, et doit confirmer et soutenir la foi de tous les autres dans l'Église [3].

Le cardinal s'efforce d'expliquer en ce sens les textes des Pères dont s'autorisaient les luthériens pour faire de la foi au Christ, et non de la personne de Pierre, le fondement de l'Église.

Que signifie cette métaphore de fondement de la société chrétienne appliquée à Pierre? Tous les catholiques y voient « la tradition à Pierre de l'autorité sur toute l'Église, spécialement dans les matières de foi ; la pierre fondamentale a, en effet, ceci de propre, qu'elle soutient et porte tout l'édifice [4] ». Sans doute, saint Paul [5] et saint Jean [6] font, non seulement de saint Pierre, mais de tous les apôtres, les fondements de l'Église.

C'est qu'on peut dire en trois sens différents que les apôtres sont les fondements de l'Église, sans porter pour cela préjudice à la primauté de

1. *De Rom. Pont.*, 1, 10. *Op.*, t. I, p. 492. — 2. *L. c.* — 3. *L. c.*, p. 493. 4. *L. c.*, 11, p. 493. — 5. *Ephes.*, 2, 20. — 6. *Apoc.*, 21, 14.

Pierre. Ils ont été les fondateurs d'églises particulières dans le monde entier ... ils ont fondé l'Église universelle en lui communiquant, comme les prophètes, la doctrine que Dieu leur avait révélée ... ils ont tous gouverné l'Église universelle comme ses chefs, recteurs et pasteurs; ils eurent, en effet, tous sur elle une ample et souveraine puissance, mais comme délégués, Pierre comme pasteur ordinaire[1].

La seconde métaphore employée par Jésus-Christ n'est pas moins expressive que la première. « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ». dit le Maître à son apôtre. Pour éluder la force de ce texte, la plupart des protestants prétendaient que la promesse du Christ n'était pas faite à la personne de Pierre, mais à l'Église entière qu'il représentait, à peu près comme un général recevant les clefs d'une ville qui capitule représente son prince et son pays. « Pierre représente le collège apostolique tout entier, et les clefs ne sont pas données à la personne d'un seul homme, mais à toute l'Église[2] ».

Bellarmin ne nie pas que Pierre, en recevant les clefs, représente l'Église; « il a reçu lui-même réellement, et comme sujet principal, les clefs du royaume des cieux, et cette donation qui lui était faite symbolisait celle dont l'Église universelle serait plus tard l'objet[3] ». Mais que cette donation lui ait été avant tout personnelle, on n'en saurait douter; le Christ, en effet, en désignant le bénéficiaire de cette suprême faveur, accumule les détails caractéristiques qui ne peuvent s'appliquer qu'à la personne de Pierre « Tibi. Simon filius Ionae. Tu es Petrus ». La prérogative conférée à l'apôtre est la récompense d'un acte de foi qui lui était bien personnel; lorsque, quelques instants après, le manque de courage de Pierre lui attire du Christ cette rude apostrophe : « Loin de moi, Satan », c'est bien à la personne de l'apôtre, non au collège apostolique, qu'elle s'adresse; pourquoi n'en serait-il pas de même de la promesse précédente?

1. *De Rom. Pont.*, I, 11. *Op.*, t. I, p. 494.

2. *Synod. Smalcald. de Primatu Papae*; dans *Libri symbolici*, p. 265. Cf. Luther, *de Potestate Papae*, *W.* 2, 194; Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 6, 4 sq.: *C. R.* 32, 671.

3. Nos Petrum Ecclesiae personam gessisse credimus, ita nimirum, ut ipse vere et principaliter, ac (ut ipsi loquuntur) immediate claves acceperit, et simul eas accipiendo significaverit, universam Ecclesiam suo quodam modo postea accepturam. *L. c.*, 12, p. 495.

Les protestants rapprochaient la promesse des clefs, faite à Pierre, du pouvoir de lier et de délier conféré à tous les apôtres en une autre circonstance[1], et prétendaient que le chef du collège apostolique ne reçut rien de plus que ses frères. Après avoir réfuté un certain nombre de commentaires de Pères sur ce texte, le cardinal tient

que par cette parole le Christ ne conférait rien à ses apôtres, mais leur promettait seulement, leur expliquait et leur prédisait, quels pouvoirs eux-mêmes et leurs successeurs recevraient un jour,

c'est-à-dire la juridiction sur l'Église, et la faculté de remettre les péchés[2]. Ces pouvoirs, Pierre les reçut alors comme les autres; rien n'empêche qu'en une autre circonstance le Christ lui en ait communiqué de spéciaux et de personnels[3].

Ici encore, Luther et Calvin trouvaient parmi les Pères de nombreux tenants de leurs interprétations; saint Augustin surtout, en plusieurs passages, voit dans Pierre recevant les clefs, « la figure, le représentant de l'Église[4] ». Pour expliquer ces textes, dont Luther comme Calvin faisait grand usage, Bellarmin pose deux principes. Lorsque Augustin dit que Pierre, en recevant les clefs, était la figure de l'Église, il ne nie pas qu'il les ait reçues réellement, comme un privilège personnel; mais en les recevant pour lui-même, il figurait le don qui en serait fait à l'Église entière en une autre occasion. Lorsque Augustin dit que Pierre représentait l'Église en recevant les clefs, il la représentait comme un prince représente son peuple, surtout puisque le pouvoir reçu par lui, il devait le communiquer à d'autres[5].

Ces clefs du ciel, conférées à Pierre comme un privilège personnel, que représentent-elles? Calvin n'y voyait pas autre chose que le pouvoir « de réconcilier les hommes à Dieu »,

---

1. *Matth.*, 18, 18. — 2. *Joann.*, 20, 21, 22 sq.

3. « His sententiis praetermissis, asserimus illis verbis... nihil dari; sed tantum promitti, vel etiam explicari ac praedici, quantam potestatem essent apostoli eorumque successores suo tempore habituri. » — *L. c.*, 12, p. 499 sq.

4. *In Psalm.* 108, 1. *M. L.* 36, 1432. — *Tract.* 118, *in Joann.*, 4. *M. L.* 35, 1949.

5. Pour le détail, cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 179.

cela surtout par la prédication de l'Évangile [1]. Au contraire, dit Bellarmin : « Nous, avec tous les catholiques, nous entendons par les clefs confiées à Pierre la souveraine puissance sur toute l'Église. » La collation des clefs est, en effet, dans le style de l'Écriture, l'attribution du souverain pouvoir [2]. Les mots qui, dans le texte évangélique, suivent cette collation, et par lesquels est promise à Pierre la puissance « de lier et de délier » signifient également dans l'Écriture « le droit de commander et de punir [3] ». Les Pères ont vu, dans cette métaphore du Christ, la désignation de Pierre comme prince des apôtres et chef de l'Église [4].

Si la promesse de primauté faite à l'apôtre par son Maître semble claire à Bellarmin, il n'insiste pas moins sur les paroles du Christ conférant, de fait, cette primauté à Pierre après la résurrection. « Simon, fils de Jean, pais mes agneaux, pais mes brebis [5]. » Pour en exprimer tout le sens, le cardinal établit trois propositions. C'est à Pierre seul qu'elles ont été adressées; par ce mot « pasce » le Christ désigne la suprême puissance ecclésiastique; par ce mot « oves meas », l'Église universelle.

Et d'abord, c'est à Pierre seul que s'adressent les paroles du Christ. Comme dans la promesse rapportée par saint Mathieu, le Seigneur multiplie tellement les détails personnels à saint Pierre qu'on ne peut attribuer à l'ensemble des apôtres présents la faveur qui lui est faite. C'est de Simon, le fils de Jean, qu'il s'agit, de celui qui doit aimer son maître plus que les autres; il est interrogé trois fois pour réparer par là son triple renoncement; il se trouble et s'attriste au souvenir de sa faute passée; une mort violente lui est prédite pour le temps de sa vieillesse; il s'informe de l'avenir réservé à Jean, tellement il a compris que la mission donnée par le Christ ne concerne pas celui-ci. A quel autre qu'à Pierre tous ces traits peuvent-ils convenir [6]? Sans doute, plus tard Pierre exhortera les prêtres ses subor-

1. *Inst. chrét.*, 4, 6, 3. *C. R.* 32, 670.
2. Cf. *Isa.*, 22, 22 — *Apoc.*, 3, 7.
3. Cf. *Matth.*, 23, 4; 18, 18. — 4. *L. c.*, 13, p. 504 sq.
5. *Joan.*, 21, 17. — 6. *De Rom. Pont.*, 1, 14. *Op.*, t. I, p. 505.

donnés à paître avec zèle leurs troupeaux [1] ; sans doute Augustin [2] et Chrysostome [3] voient dans la parole adressée à Pierre le fondement de l'autorité de tous les pasteurs des âmes, en même temps qu'un appel à leur zèle. Mais il s'agit d'une participation des pouvoirs de Pierre, et de l'exercice de ces pouvoirs dans une portion de l'Église universelle, non de l'autorité suprême et de la mission de gouverner la société chrétienne tout entière [4].

Luther se refusait absolument à voir dans le « Pasce » adressé à saint Pierre l'investiture du pouvoir suprême sur l'Église ; il y trouvait seulement une exhortation au zèle des âmes. « Cette parole du Christ doit être prise pour une exhortation, ou même un commandement, qui n'oblige pas les brebis à la soumission, mais les pasteurs à l'amour du Christ et au soin de leurs peuples [5]. » Bellarmin répond en décrivant l'amplitude de sens du mot ποίμαινε employé par saint Jean.

> Celui-là n'est pas vraiment pasteur qui donne d'une manière quelconque la nourriture aux brebis, mais celui-là seul qui sait la procurer à son troupeau, et c'est le fait d'un supérieur et d'un chef... Le mot « pasce » désigne toutes les fonctions de la charge pastorale, et le pasteur doit non seulement donner la nourriture à son troupeau, mais le conduire, le ramener, le garder, le diriger, le châtier.

C'est bien le sens du mot dans les Livres Saints, comme chez les auteurs classiques ; Homère n'appelle-t-il pas les rois des pasteurs de peuples? Les plus anciens Pères ont ainsi compris les fonctions confiées à Pierre [6].

Reste à déterminer la signification de ce terme « mes brebis » par lequel le Christ désigne ceux qu'il soumet à Pierre. Luther [7], Calvin [8], et leurs disciples [9] niaient qu'il fallût enten-

---

1. *1ª Pet.*, 5, 2. — 2. *De agone christiano*, 32. *M. L.* 40, 308.
3. *De sacerdotio*, 2, 1. *M. G.* 48, 632.
4. *L. c.*, p. 505 sq.
5. Rectius facies si hoc verbum Christi accipias pro exhortatione, immo praecepto, non quo oves ad subjectionem, sed quo pastores ad diligendum Christum, et pascendum populum, adstringantur. *De potestate Papae*. *W.* 2, 191.
6. *L. c.*, 15, p. 506. — 7. *De potest. Papae*. *W.* 2, 195.
8. *Inst. chrét.*, 4, 6, 7. *C. R.* 32, 673 sq.
9. V. g. Illyricus, *Contra commentitium primatum Papae*, p. 155, 162, 163.

dre par là l'Église universelle. Bellarmin regarde, au contraire, « comme certain et prouvé que tous les chrétiens, et même les apôtres, sont confiés à Pierre comme ses brebis ». Pour le démontrer, il insiste sur les deux mots *agnos* et *oves*, ἀρνία, πρόβατα, dont se sert l'Évangéliste, conjecturant même, d'après les traductions latines des Pères, que les anciens manuscrits grecs devaient porter ἀρνία, προβάτια, πρόβατα; *agnos, oviculas, oves.*

Si nous nous en tenons aux deux mots employés par le texte grec et la Vulgate, le mot agneaux est deux fois répété pour signifier Juifs et Gentils, et les brebis signifient les apôtres et évêques, qui sont comme les mères des agneaux..... Si nous adoptons les trois mots employés par les anciens Pères,on peut entendre par agnos, oviculas, et oves, les commençants, les profitants et les parfaits, ce qui signifierait qu'il n'est personne dans l'Eglise, si docte et saint qu'il soit, qui ne soit soumis à Pierre... On peut encore entendre les simples fidèles, les prêtres d'ordre inférieur, pères des fidèles et fils des évêques, et enfin les évêques qui sont pères de tous, et n'ont que Pierre pour supérieur [1].

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, le seul fait que Jésus confie à Pierre sans restriction *ses* agneaux, *ses* brebis montre bien qu'il lui confie l'ensemble de ses fidèles; « il n'y a personne, en effet, dans l'Église, qui ne se glorifie d'être une brebis du Christ [2]. » Ces arguments se recommandent de l'autorité des Pères qui les ont employés. Il n'en résulte pas que Pierre ait dû évangéliser en personne tout le troupeau du Christ; les autres apôtres, bien qu'envoyés directement par Jésus à la conquête des âmes, restaient sous la direction et la surveillance de leur chef, qui prenait par là sa part de leur travail. Lorsque saint Paul déclare n'être inférieur à aucun des autres apôtres [3],

il ne prétend pas qu'il n'est pas soumis à Pierre, et ne traite même pas ce sujet; mais il veut dire que l'Evangile qu'il annonce est aussi vrai que les autres, a la même origine divine, et vient, comme les autres, immédiatement du Christ [4].

Paul fut l'apôtre des Gentils, Pierre celui des Juifs [5], parce que chacun d'eux s'appliqua spécialement à l'une de ces missions, mais de nombreux faits rapportés dans l'Écriture

1. *L. c.*, 16, p. 508. — 2. *L. c.*
3. *Galat.*, 2, 5 sq. — 4. *L. c.*, p. 509. — 5. *Galat.*, 2, 4 sq.

montrent que cette vocation n'avait rien d'exclusif. Paul « résista en face à Pierre [1] », et quoi qu'en ait pensé saint Jérôme, cette résistance ne fut pas simulée; mais « il est permis à un inférieur de reprendre son supérieur, pourvu que la matière en vaille la peine, et que le respect soit gardé ». Que Pierre ait, en plus d'un cas, agi d'après le conseil des autres apôtres, on ne peut rien en conclure contre sa primauté [2].

Les Centuriateurs de Magdebourg avaient relevé dans le Nouveau Testament quinze fautes graves de saint Pierre [3], et en profitaient pour diminuer l'autorité de l'apôtre. Bellarmin riposte par un argument du même genre, en énumérant vingt-huit prérogatives qui donnent à Pierre une place à part dans le collège apostolique. La plupart de ces privilèges sont consignés dans les Évangiles; tel le premier rang donné à Pierre dans toutes les énumérations des apôtres, ce qui n'est dû ni à ses vertus suréminentes ni à son âge, et ne peut être attribué qu'à une primauté reconnue; telles les faveurs spéciales accordées par le Christ à l'apôtre [4]. Le cardinal insiste sur le grand rôle joué par Pierre aussitôt après l'Ascension du Seigneur, et sur tous les épisodes racontés dans les Actes qui le montrent faisant figure de chef de l'Église [5]. Il va chercher des témoignages moins sûrs dans « divers auteurs » dont plusieurs sont malheureusement les auteurs des fausses décrétales, ou des écrivains bien postérieurs à la première génération chrétienne; il prétend ainsi que seul Pierre fut baptisé des mains du Christ, et reçut de lui la consécration épiscopale, et admet comme authentique la dispute du prince des apôtres avec Simon le Magicien à Rome [6].

Une étude très développée des témoignages des Pères grecs et latins en faveur de la primauté de Pierre débute par cette observation : « Si nous trouvons dans les Pères que Pierre fut le chef de l'Église, qu'il eut la primauté sur les apôtres ou l'Église, c'en sera assez pour montrer que les Pères sont avec nous »; ce sont en effet ces titres que les adversaires

---

1. *Gal.*, 2, 11 sq. — 2. *L. c.*, 16, p. 511 sq. — 3. *Cent.*, 1, 2, 10, col. 558 sq. — 4, *L. c.*, 17 sq., p. 512 sq. — 5. *L. c.*, 22, p. 518 sq.
6. *L. c.*, 23, p. 519 sq.

traitent de « tiltres d'orgueil desquels le Pape se vante sans fin et sans mesure [1] ».

Bellarmin produit vingt-quatre témoins qui ont reconnu ces titres de Pierre; les plus anciens sont, pour les Grecs Origène [2], et pour les Latins saint Cyprien [3].

La plupart des objections de Luther, de Calvin, et de leurs disciples, avaient été résolues lors de la discussion des deux paroles par lesquelles le Christ promit et conféra à Pierre la primatie. Bellarmin réfute encore l'assertion de Luther que dans l'Église primitive Jacques l'évêque de Jérusalem était regardé comme supérieur à Pierre [4], on ne voit pas, en effet, qu'il ait exercé aucune autorité sur l'Église universelle. Si Paul fut appelé l'Apôtre par antonomase, ce fut à raison de son zèle et de ses triomphes, non de sa situation dans l'Église. Il est faux que toutes les fois qu'un monument ancien nous représente ensemble Pierre et Paul, Paul soit toujours à droite; d'ailleurs la gauche était, dans l'antiquité, considérée comme la place la plus honorable; enfin n'a-t-on pas vu l'Église rendre de plus grands honneurs à de simples prêtres, ou même à des laïques canonisés, qu'à des confesseurs pontifes? Une vertu, une science, une éloquence supérieure obtiennent souvent de plus grands hommages que la supériorité du rang [5].

Bellarmin termine sa dissertation sur la primauté de Pierre en examinant les quinze fautes graves que les Centuriateurs de Magdebourg prétendaient relever dans l'histoire de l'Apôtre [6]; il n'en admet qu'une seule, fort grave, il est vrai, le triple renoncement. Mais cette faute ne prouve rien contre la primauté de Pierre; tout au contraire; Bellarmin se plaît à reproduire la belle réflexion de saint Grégoire : « Cette faute fut permise pour que le futur pasteur de l'Église universelle apprît, par sa propre chute, à avoir pitié des autres hommes [7]. »

---

1. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 7, 3. *C. R.* 32, 687.
2. Bellarmin indique le commentaire d'Origène *In G ad Romanos*. Je n'ai pu trouver le texte en question. M. Turmel (*Histoire*, t. 2, p. 210) n'a pas été plus heureux. Origène a, du reste, développé ailleurs les prérogatives de Pierre. V. g. *In Joann.*, 32, 5. *M. G.* 14, 755.
3. *Ep.* 71, 3. Hartel, 1, 773. — 4. *De potestate Papae. W.* 2, 235.
5. *L. c.*, 27, p. 531 sq. — 6. *Centur.*, 1, 2, 10, p. 558 sq.
7. *Hom. 21 in Evang. M. L.* 76, 1172.

II. LA PRIMAUTÉ DE PIERRE A PASSÉ AUX ÉVÊQUES DE ROME.

Pierre est mort à Rome. — Il en fut l'évêque. — Ses successeurs à Rome ont hérité, non seulement de l'épiscopat romain, mais de la primauté sur l'Église universelle. — Preuves : la primauté de Pierre instituée pour toujours; le « fait de Pierre » désigne ses successeurs; témoignages des conciles, des premiers Papes, des Pères grecs et latins; si la primauté romaine est une innovation, impossible d'en assigner l'origine; autorité des papes sur les évêques; institution de légats; lois pontificales pour le monde entier; appels à Rome; le pape n'est justiciable d'aucune autorité humaine. Cas d'un pape manifestement hérétique; est-il possible? Conséquences. Les noms donnés au pape dans l'antiquité chrétienne.

Cette primauté conférée à Pierre par le Christ fut-elle un don personnel à l'apôtre, qui devait finir avec lui, ou bien eut-il la gloire de la transmettre à ses successeurs sur le siège qu'il occupa? Bellarmin trouve ici pour adversaire Ulrich Velenus qui, dans une dissertation fort étendue, avait prétendu établir par dix-huit raisons « que Pierre ne vint jamais à Rome après la passion du Christ, et qu'il souffrit le martyre à Jérusalem, non à Rome[1] ». Illyricus, dans son ouvrage contre la primatie pontificale, nie également que Pierre ait jamais vécu à Rome[2]. Calvin, plus modéré, « ne contredit pas que Pierre ne soit mort à Rome; mais, ajoute-t-il, qu'il y ait esté évesque, principalement longtemps, on ne le me sauroit persuader[3] ». Contre eux Bellarmin établit quatre faits : 1° Pierre a séjourné à Rome; lorsque, en effet, l'apôtre parle de la « Babylone » d'où il date une lettre[4], il ne peut s'agir que de la capitale de l'empire; une communauté chrétienne existait à Rome bien avant la venue de Paul[5], Pierre seul peut l'avoir fondée; l'Évangile de Marc, qui reproduit la prédication de Pierre, fut, au dire de nombreux Pères, composé à Rome[6].

2° Pierre est mort à Rome; l'argument tiré de la présence de son tombeau dans la ville éternelle est décisif. « Si Pierre et Paul ne sont pas morts à Rome, qui donc y apporta leurs corps? De quel lieu, à quelle époque, en présence de quels témoins?...

---

1. *Petrum Romam non venisse*, p. 8. — 2. *Contra primatum*, p. 167.
3. *Inst. chrét.*, 4, 6, 15. *C. R.* 32, 681. — 4. *1ª Petri*, 5, 13. — 5. *Act.*, 28, 5.
6. *De Rom. Pont.*, 2, 1 sq. *Op.*, t. I, p. 537 sq.

Si quelqu'un répondait que les corps des apôtres ne sont pas à Rome, où peuvent-ils être? Jamais on n'a prétendu qu'ils fussent ailleurs [1]. » Eusèbe trouvait cet argument tellement fort qu'il l'apportait de préférence pour prouver que Rome fut le lieu du martyre de Pierre [2]. L'usage des pélerinages au tombeau des apôtres fut constant dans l'Église; les témoignages patristiques sur la fin du premier des papes abondent [3].

3° Pierre fut évêque de Rome, et le demeura jusqu'à sa mort. Sinon, pourquoi la primauté, au moins honorifique, reconnue de tout temps à l'Église romaine par toutes les autres? Les anciennes listes des évêques romains, celle, par exemple, conservée par saint Irénée [4], donnent Pierre pour le premier d'entre eux. De tout temps les papes ont appuyé leurs prétentions à la primatie sur ce fait que leur église remontait au bienheureux Pierre [5]. Les conciles, même orientaux, reconnaissent sans difficulté dans l'évêque de Rome le successeur de Pierre [6]. Qu'on ait de la peine à établir la date précise du séjour de l'apôtre dans la capitale de l'empire, soit; n'en a-t-on pas également à fixer la date de la naissance et de la mort du Christ, et qui doute cependant de la vérité historique de ces faits [7]? D'ailleurs Bellarmin ne renonce pas à concilier entre eux les témoignages, en apparence contradictoires, de l'antiquité chrétienne; il se rallie au système d'après lequel Pierre vint à Rome onze ans après la Passion du Seigneur, et occupa vingt-cinq ans le siège de cette ville; ces vingt-cinq années de séjour auraient, du reste, été coupées par plusieurs voyages, au cours de l'un desquels aurait eu lieu le concile de Jérusalem [8]. A propos du silence gardé par les Actes, et les Épîtres de saint Paul, sur le séjour de saint Pierre à Rome, le cardinal donne son opinion sur la valeur de l'argument négatif.

---

1. *De Rom. Pont.*, 2, 3. *Op.*, t. I, p. 541. — 2. *Hist. Eccl.*, 2, 25. *M. G.* 20, 208.
3. *De Rom. Pont.*, *l. c.*, p. 542.
4. *Haeres.*, 3, 3. *M. G.* 7, 848.
5. Nombre de ces textes sont empruntés aux fausses Décrétales.
6. *De Rom. Pont.*, 2, 4, p. 544 sq. — 7. *L. c.*, 5, 6, p. 546 sq.
8. *L. c.*, 7, p. 548 sq. Le séjour de Pierre à Rome avait déjà été prouvé contre Velenus par Fisher (Paris 1523. *Op.*, p. 1299 sq.). Cochläus (1525). Cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 52.

Cet argument, tiré du silence de ceux qui devraient témoigner d'un fait, ne prouve pas. Luc, Paul, Sénèque[1] ne parlent pas du séjour de Pierre à Rome ; on n'en peut rien conclure contre ce séjour. Ces auteurs n'étaient pas tenus de tout dire; et nous devons plutôt croire trois témoins qui affirment que mille qui se taisent[2].

4° La dernière question est la seule qui importe pratiquement ; aussi Bellarmin lui consacre-t-il une dissertation approfondie. Les évêques de Rome ont succédé à Pierre, non seulement dans son autorité sur l'Église de la ville éternelle, mais dans son pouvoir monarchique sur l'Église universelle. Les protestants de toute secte[3], qui ont contredit cette assertion capitale contre eux, trouvent ici pour auxiliaire l'archevêque Nil de Thessalonique, dans son livre contre la primauté du Pape. « Le Pape, disait Nil, a reçu de Pierre le pouvoir épiscopal sur Rome; le reste de son autorité, et la prééminence sur les autres évêques, il les doit aux concessions faites, au cours des siècles, par les évêques et les princes chrétiens[4]. » Bellarmin leur oppose avant tout un argument de raison. De droit divin, il doit exister un successeur de Pierre dans son pouvoir monarchique; le bien de l'Église l'exige.

L'Église n'a pas moins besoin aujourd'hui d'un pasteur unique qu'au temps de Pierre; le besoin s'en fait même sentir davantage, puisque les chrétiens sont aujourd'hui plus nombreux et moins fervents; donc cette autorité pastorale, qui avait été conférée à Pierre, non dans son intérêt particulier, mais pour le bien de l'Église, n'a pas dû périr avec lui, mais persévérer autant que persévère la vie terrestre de l'Église[5].

L'Église reste toujours identique à elle-même; elle ne doit donc pas changer la forme de gouvernement qu'elle reçut lors

---

1. Bellarmin admet l'authenticité de la correspondance de Sénèque avec S. Paul (*l. c.*, p. 556). — 2. *L. c.*, 8, p. 556.

3. Luther, *De potestate Papae. W.* 2, 204 sq. — Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 6. *C. R.* 32, 668 sq. Dans l'ouvrage des Centuriateurs de Magdebourg, le chapitre VII de chaque centurie, intitulé « De politia Ecclesiae », est destiné à montrer par quels artifices l'Eglise romaine, à l'origine égale des autres, a su conquérir le premier rang.

4. *De primatu*, p. 28.

5. Debet Petro jure divino aliquis succedere; ille non potest esse alius quam pontifex romanus; ergo ille succedit... Ecclesia non minus eget nunc uno pastore quam tempore apostolorum; immo vero etiam magis cum sint Christiani ,et plures, et pejores *De Rom. Pont.*, 2, 12. *L. c.*, p. 559.

de sa fondation. Le Christ, en conférant à Pierre la mission de paître ses brebis, n'a pas plus donné de limite à cette mission dans le temps que dans l'espace; et comme Pierre devait disparaître un jour, à ses successeurs comme à lui s'adresse la parole du maître « Pasce oves meas[1] ».

Si, en vertu du droit divin, Pierre a dû avoir des héritiers de son autorité suprême, quels autres que les pontifes romains ont jamais prétendu à ce titre? Seuls les évêques d'Antioche auraient pu le leur disputer, et jamais ils ne l'ont osé[2]. Bellarmin remarque, du reste, soigneusement, que si le Christ décida lui-même que Pierre aurait des successeurs jusqu'à la fin des siècles, il ne désigna pas le siège dont les évêques jouiraient de ce glorieux privilège; c'est la volonté de Pierre, qui a déterminé ce que l'institution du Seigneur laissait encore vague.

Pierre aurait pu n'occuper le siège d'aucune église particulière, comme il le fit pendant les cinq premières années qui suivirent la Passion; et dans ce cas, Pierre disparaissant, ni l'évêque de Rome, ni l'évêque d'Antioche, ne lui aurait succédé, mais celui que l'Église aurait élu. Il aurait pu s'établir pour toujours à Antioche, et l'évêque d'Antioche aurait été son successeur incontesté; de fait, il a établi son siège à Rome, et l'a occupé jusqu'à la mort; par là même l'évêque de Rome est devenu son successeur[3].

Il est, du reste, infiniment probable, et c'est le sentiment des plus anciens Pères, que, dans le choix de la ville de Rome pour le siège de son épiscopat, Pierre fut guidé par une inspiration, ou même par un ordre, du Seigneur[4]. Il suit de là que cette assertion « L'évêque de Rome est, comme tel, le successeur de Pierre », est un article de foi.

On déduit, en effet, évidemment, des Écritures, que Pierre dût avoir des successeurs; et nous apprenons de la tradition apostolique, inaugurée par Pierre, transmise jusqu'à nous par les conciles généraux, les décrets des papes, le consentement unanime des Pères, que ces successeurs sont les Pontifes romains[5].

---

1. *L. c.* — 2. *L. c.*, 12, p. 559. — 3. *L. c.*, p. 560.

4. Successio romani pontificis in pontificatum Petri ex institutione Christi est; ratio autem successionis qua romanus pontifex, potius quam Antiochenus, vel alius succedit, ex facto Petri initium habuit, *L. c.*, p. 560.

5. Observandum est... romanum pontificem Petro succedere ad fidem

L'histoire de l'Église confirme ce que la raison a déjà démontré. Les conciles, même orientaux, ont souvent reconnu expressément la primauté du Pontife romain. Bellarmin tire son premier exemple du fameux canon VI[e] du concile de Nicée, que Luther et Calvin avaient produit pour prouver que l'évêque de Rome n'avait d'autorité que sur quelques régions de l'Occident[1] : « Que l'on garde dans l'Égypte, la Libye et la Pentapole, l'ancienne coutume qui donne à l'évêque d'Alexandrie l'autorité sur ces pays, parce que l'évêque de Rome en agit de même[2] ». Le cardinal défend, comme seule adaptée au contexte, l'interprétation de Nicolas I[er] dans sa lettre à l'empereur Michel[3] « parce que l'évêque de Rome laisse ce pouvoir à l'évêque d'Alexandrie[4] » ; le concile rendrait ainsi un éclatant hommage à la suprématie romaine sur un des plus illustres sièges de l'Orient. D'autres témoignages plus clairs sont empruntés aux conciles de Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, et à d'autres plus récents ; la série se clôt par le décret porté d'un commun accord par les Grecs et les Latins au concile de Florence : « Nous définissons que le Saint-Siège apostolique, et le pontife romain, ont la primauté sur tout l'univers, et que le Pontife romain lui-même, successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, véritable vicaire du Christ, est le chef de l'Église universelle, le père et le docteur de tous les chrétiens[5] ».

Après les conciles, les papes eux-mêmes, qui revendiquent clairement l'autorité sur l'Église universelle. Bellarmin renonce à produire en sa faveur les décrétales des pontifes des trois premiers siècles, que les Centuriateurs de Magdebourg et Calvin regardent comme apocryphes ; « je ne nie pas, concède-t-il, que des erreurs ne s'y soient glissées, et je n'oserais pas affir-

---

catholicam pertinere... Succedere aliquem Petro deducitur evidenter ex scripturis, illum autem esse romanum pontificem, habetur ex traditione apostolica Petri, quam traditionem Concilia generalia, Pontificum decreta, et Patrum consensus declaravit. *L. c.*, 12, p. 560.

1. *De pot. Papae. W.* 2, 238. *Inst. chrét.*, 4, 7, 1. *C. R.* 32, 685.

2. *Labbe Coleti*, t. 2, col. 35. — 3. *M. L.* 119, 950. — 4. *De Rom. Pont.*, 2, 13. *Op.*, t. I, p. 563.

5. Denzinger, *Enchiridion*, n° 589.

mer que ces documents sont indiscutables; mais ils sont de la plus haute antiquité, et les Centuriateurs nous trompent quand ils nous affirment[1] qu'on ne les voit pas cités avant le temps de Charlemagne[2] ». Les témoignages des papes postérieurs à saint Grégoire le Grand sont également laissés de côté, puisque, au dire des adversaires, c'est de cette époque que date la corruption de l'Église romaine, et le règne de l'Antéchrist. Seuls donc les pontifes qui régnèrent de l'an 300 à l'an 600 seront entendus au procès; Bellarmin en produit douze, dont le plus ancien est le Pape Jules, blâmant sévèrement les évêques d'Orient d'avoir condamné saint Athanase sans consulter l'Église romaine[3]; le dernier saint Grégoire le Grand qui, malgré son humilité bien connue, proclame hautement, même dans des lettres adressées aux Églises d'Orient, que ces Églises lui sont soumises[4].

Les Pères grecs ne sont pas moins affirmatifs; sans parler des Athanase, des Chrysostome, des Cyrille, qui recourent à Rome pour demander justice dans la persécution[5] ou lumière dans les cas difficiles, n'est-ce pas Ignace d'Antioche, qui salue « l'Église sainte qui préside dans la région des Romains[6] », n'est-ce pas Irénée qui fait à toutes les Églises un devoir de rester d'accord avec l'Église romaine « à cause de sa principauté plus puissante », et parce que « les traditions apostoliques y furent toujours gardées par tous[7] ». Aux douze Pères que cite le controversiste, il joint l'Empereur Justinien, qui, dans une lettre au Pape Jean II, atteste « que l'Église romaine est la tête de toutes les Églises[8] ». Parmi les témoignages des treize Pères latins qui sont produits, une importance spéciale s'attache à ceux de saint Cyprien, dans son *De unitate Ecclesiae*[9] et dans ses lettres[10], à cause de l'appui que Luther et Calvin cherchaient dans les actes et doctrines du saint docteur; Bellarmin discute amplement les textes que ceux-ci objec-

1. *Cent.*, 2, cap. 7, fin., p. 151. — 2. *De Rom. Pont.*, 2, 14. *Op.*, t. I, p. 566. — 3. *Ad Antiochenos*, 22. *M. L.* 8, 905. — 4. *M. L.* 77, 957, 793.
5. *De Rom. Pont.*, 2. 15. *Op.*, t. 1, p. 570. — 6. Funk, *Patres apostolici*, 2, 205. — 7. *Haer.*, 3, 3, 2. *M. G.* 7, 848. — 8. *M. L.* 66, 15.
9. *De cathol. Eccles. unitate*, 4. *Hartel*, 1, 594.
10. *Hartel*, 1, 599, 672.

taient pour prouver que l'évêque de Carthage n'admettait pas la supériorité d'un évêque sur ses collègues[1]. La série se clôt par les paroles de saint Bernard à Eugène III, dans ce traité *De consideratione* où Calvin[2] avait cherché tant d'armes contre l'Église romaine. « Qui êtes-vous ? Vous êtes le grand-prêtre, le pontife souverain, l'héritier des apôtres... D'autres sont également portiers du ciel, et pasteurs de troupeaux... Mais ils n'ont que les troupeaux qui leur ont été assignés, chacun le sien ; vous, vous les avez tous, troupeau unique pour un pasteur unique... Vous êtes le pasteur unique, non seulement des brebis, mais des pasteurs eux-mêmes[3]. »

Si la primauté des successeurs de Pierre sur tous les autres évêques n'a pas pour origine l'institution même du Christ, on doit pouvoir lui assigner une origine humaine, et découvrir la trace d'un changement aussi important dans la hiérarchie ecclésiastique. Après Turrecremata[4] Bellarmin soumet à une critique pressante les quatre hypothèses proposées par ses adversaires pour expliquer l'introduction de la suprématie pontificale ; elle n'est due ni au collège apostolique, ni aux premiers conciles de l'Église, ni aux cardinaux, ni aux princes temporels. Cette dernière explication, chère aux hérétiques de toute secte, est l'objet d'une discussion approfondie. Marsile de Padoue, Huss et Wiclif faisaient de Constantin le fondateur du pouvoir universel de l'évêque de Rome[5] ; Calvin[6] et les théologiens de Smalchalde[7] réservaient cet honneur à l'empereur Phocas pour l'Orient, à Pépin et Charlemagne pour l'Occident. Bellarmin prouve que la suprématie romaine se manifeste bien avant l'époque de ces princes, et que les papes ne reçurent d'eux que des dons et privilèges temporels, nullement un accroissement de juridiction spirituelle[8]. « A moins de remonter au Christ et à son époque, on ne peut désigner aucune date initiale, aucun

1. *De Rom. Pont.*, 2, 16, p. 571 sq.
2. *Inst.*, 4, 7, 22. *C. R.* 32, 709.
3. *De consideratione*, 2, 15. *M. L.* 182, 751.
4. *Summa de Ecclesia*, 2, 39, p. 152 sq. — 5. Turrecremata, *l. c.*, 2, 42, p. 154. — 6. *Inst. chrét.*, 4, 7, 17. *C. R.* 32, 702 sq.
7. *De primatu Papae, Libri Symbolici*, p. 265. — 8. *De Rom. Pont.*, 2, 17. *Op.*, t. I, p. 579 sq.

auteur de la primauté pontificale, sans que nous prouvions l'existence antérieure de cette primauté. C'est donc à Jésus-Christ et à son époque qu'il faut en reporter l'origine[1]. »

De tout temps les papes se sont comportés en chefs de l'Église, et cette autorité est acceptée. On les voit, dans le monde entier, instituer, déposer, rétablir, des évêques. Sans doute, ils laissèrent longtemps aux patriarches et métropolitains, dans certains pays éloignés, la faculté de consacrer leurs suffragants, après en avoir surveillé l'élection. Mais leur intervention dans certains cas, par exemple, par l'envoi du pallium à certains évêques, montre la conscience qu'ils avaient de leur pouvoir[2]. Sans doute les papes ne consacraient pas les patriarches et métropolitains, comme ceux-ci consacraient leurs suffragants, mais ils leur envoyaient des lettres de confirmation, et l'exemple de Flavien d'Antioche montre qu'un pontife, même éminent, ne pouvait se faire accepter tant qu'il n'avait pas la confirmation pontificale[3].

Les papes témoignent encore de leur puissance souveraine par l'autorité avec laquelle ils promulguent des lois, des dispenses, des arrêts, et cela même lorsqu'il s'agit des plus grands, des plus nobles enfants de l'Église[4]. Cette autorité s'est exercée de tout temps, même en dehors de l'Occident; ne vit-on pas, lors de la controverse pascale, le pape Victor « excommunier » les asiatiques quartodécimans[5]; au dire de l'historien Nicéphore, Innocent I n'excommunia-t-il pas Anastase et Eudoxie pour les punir des persécutions exercées contre saint Jean Chrysostome[6].

Bien plus, les papes constituent certains évêques leurs vicaires pour la conduite de certaines affaires épineuses; tel saint Cyrille d'Alexandrie chargé par le pape saint Célestin du

---

1. *De Rom. Pont.*, 2, 17. *Op.*, t. I, p. 576. — 2. *L. c.*, 18, p. 582.
3. *L. c.*, p. 585. Réponse à Nil de Thessalonique. *De Primatu*, p. 37 sq.
4. Argumentum potest deduci ex auctoritate leges ferendi, dispensandi puniendi, quam Romanus episcopus in Ecclesiae filios, quamvis maximos et nobilissimos, exercuit. *L. c.*, 2, 19. *Op.*, t. I, p. 586.
5. Eus., *Hist. Eccl.*, 5, 24. *M. G.* 20, 498. Bellarmin (*l. c.*) discute l'opposition de S. Irénée à cet acte.
6. *M. L.* 20, 629. La lettre, empruntée par Bellarmin à Nicéphore, est apocryphe (cf. la note de Coustant).

procès de Nestorius [1] ; ils en établissent d'autres leurs vicaires à titre permanent dans certains pays ; tels les évêques d'Arles dans les Gaules [2].

Quand nous voyons un roi envoyer un vice-roi dans une province, nous comprenons que cette province lui est soumise... quand nous le voyons confier l'exercice de la justice à des gouverneurs de province à la réserve de certains procès, nous en concluons qu'il est le juge suprême ; de même, en voyant le siège apostolique envoyer des vicaires dans les terres les plus éloignées, ou déléguer pour un temps son autorité à quelque subordonné en se réservant à lui-même les plus importants procès, on doit en inférer que le pontife romain est le juge suprême de toute l'Eglise [3].

L'usage très ancien des appels au pape est une preuve nouvelle de son autorité suprême ; Calvin le reconnaît lui-même, mais prétend que ces appels n'ont jamais eu d'effet. « C'est chose notoire que celuy par devant lequel on appelle a juridiction supérieure. Plusieurs ont souvent appellé anciennement à l'Evesque de Rome ; luy aussi s'est efforcé d'attirer à soy la cognoissance des causes, mais il a esté toujours mocqué quand il a excédé ses limites [4]. » Bellarmin répond en étudiant plusieurs cas anciens ; tel le décret du concile de Sardique autorisant les évêques condamnés par leurs égaux à porter la cause devant le tribunal du Pontife romain [5] ; tels les appels de Marcion à Pie I, des évêques déposés par saint Cyprien à saint Corneille, de saint Athanase à Jules Ier, de saint Chrysostome à Innocent Ier [6]. Quoi qu'en dise Nil de Thessalonique [7], le patriarche de Constantinople n'a jamais joui d'un droit aussi étendu ; de ses jugements on a souvent appelé à Rome ; seul le pontife romain juge en dernier ressort [8]. Sans doute saint Cyprien protesta contre l'appel porté à Rome par les deux évêques qu'il avait déposés ; « ce fut de sa part mauvaise humeur contre un appel formulé par des hommes convaincus de crimes manifestes, nullement négation du droit d'appel » [9]. Sans doute, les

1. *Ep. ad Cyrillum*, 11, 4. *M. L.* 50, 463.
2. S. Greg. Magn., *Ep.* 5, 54. *M. L.* 77, 786.
3. *L. c.*, 20, p. 588. — 4. *Inst.*, 4, 7, 9. *M. R.* 32, 693 sq.
5. Can. 3, 4, 5. *M. L.* 8, 1320. — 6. *L. c.*, 21, p. 589.
7. *De primatu*, p. 39. — 8. *L. c.*, 22, p. 589.
9. *L. c.*, p. 591. Cf. *Epist. Cyprian.*, 59, 14 ; 67, 5. *Hartel*, 1, 683, 739.

Pères du VI[e] concile de Carthage protestèrent contre la fréquence des appels à Rome, et prouvèrent la fausseté des prétendus canons du Concile de Nicée sur lesquels les papes s'appuyaient [1]; mais ils ne nièrent pas la légitimité de ces appels, et quant aux canons en question, Bellarmin pense que c'étaient les canons de Sardique, « appelés par les Romains canons de Nicée parce que les canons des deux conciles étaient réunis ensemble dans les recueils romains » [2].

Le pape, qui reçoit les appels de tous les tribunaux ecclésiastiques, n'est lui-même justiciable d'aucune autorité sur terre; ce seul privilège le mettrait hors de pair; pour en fournir la preuve, Bellarmin s'appuie malheureusement sur quelques documents qu'aujourd'hui on tient pour fabriqués; tels les décrets du concile de Sinuesse [3] dans l'affaire du pape Marcel, et ceux d'un synode romain tenu sous saint Sylvestre [4]. D'autres sont plus solides; tel le synode romain tenu sous Hadrien II, et dont le VIII[e] concile a reproduit le texte [5].

Le controversiste insiste spécialement sur l'indépendance du souverain Pontife vis-à-vis du pouvoir civil. On a vu des papes, comme saint Grégoire, appeler les empereurs leurs seigneurs, et se proclamer leurs serviteurs; simples protestations d'humilité, qui n'empêchent pas ces mêmes Pontifes, parfois dans le même document, de rappeler au monarque l'obligation qui lui incombe, comme à tout autre fidèle, d'obéir à l'autorité spirituelle [6].

Dans les cas mêmes où le pape est indigne et opprime l'Église, ce n'est pas à l'autorité séculière qu'il appartient de le réprimer. Otton I, en déposant le misérable Jean XII, agit « avec un bon zèle, mais qui n'était pas selon la science » [7].

Une seule objection est vraiment sérieuse contre ce droit du

---

1. Illyricus, *Historia Concilii VI Carthag.*, p. 6 sq. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 7, 10. *C. R.* 32, 695.

2. *L. c.*, 25, p. 594, 596. — 3. *M. L.* 6, 13, 18. — 4. *M. L.* 8, 840.

5. Conc., 8, act. 7. *Labbe Coleti*, t. 10, col. 847

6. Calvin s'était servi de ces formules de S. Grégoire. « Toutes fois et quantes qu'il parle de l'Empereur, il l'appelle son gracieux Seigneur, et se nomme serviteur indigne d'iceluy » (*Inst. chrét.*, 4, 11, 2. *C. R.* 32 813). Cf. S. Greg., *Ep.* 1, 7, 28. *M. L.* 77, 454, 481. — 7. *L. c.*, p. 606.

pape à n'être jugé que par Dieu seul. Un pape devenu hérétique peut-il être déposé par l'Église universelle ou le concile qui la représente? A l'époque de Bellarmin, cinq réponses étaient données à cette question. Pighi supprimait la difficulté en niant qu'un pape puisse devenir hérétique, « la faveur accordée par le Christ de ne pouvoir défaillir dans la foi ayant été accordée non seulement au siège, mais à la personne de Pierre et de tous ses successeurs » [1]. Cette opinion est probable, et facilement défendable; mais elle n'est pas certaine et le sentiment commun lui est opposé [2]. Turrecremata enseignait « que le Pape, par le fait qu'il tombe dans l'hérésie, même purement intérieure, est mis hors de l'Église, et déposé par Dieu même; il peut donc être jugé par l'Église, c'est-à-dire que l'Église peut le déclarer déposé de droit divin » [3]. Cette opinion ne peut se défendre, car de même que le pouvoir est venu au pape de Dieu, à la suite d'un choix humain, il ne peut lui être retiré par Dieu qu'à la suite d'une déposition humaine; or un hérétique secret ne peut être jugé par l'Église; il est d'ailleurs faux qu'un hérétique secret soit hors de l'Église [4]. D'autres, dont Turrecremata rapporte la doctrine [5], n'admettent pas que jamais un pape ait été déposé, ou puisse l'être, que son hérésie soit secrète ou déclarée. On ne peut les suivre, surtout à cause de la sentence rendue sous Hadrien II par un synode romain, approuvée par le VIII[e] concile œcuménique [6], et qui déclare que le pape Honorius, convaincu d'hérésie, fut à bon droit excommunié. En admettant même que cette hérésie d'Honorius ne soit pas prouvée, les Pères du VIII[e] concile ne semblent pas avoir douté qu'un pape devenu hérétique puisse être anathématisé par l'Église [7].

Cajétan, dans son traité de l'autorité du pape et du concile, enseigne « qu'un pape devenu hérétique n'est pas, par le fait

---

1. *Hierarch. eccles.*, 4, 8; p. 167.
2. *De Rom. Pont.*, 2, 30. *Op.*, t. I, p. 608.
3. Turrecrem., *De Ecclesia*, 4, 20, p. 394. — 4. *De Rom. Pont.*, 2, 30 *Op.*, t. I, p. 608.
5. *De Ecclesia*, 4, 20, p. 394. — 6. 8[a] *Synod.*, act. 7. Labbe Coleti, t. 10, col. 597.
7. *L. c.*, 2, 30. *Op.*, t. I, p. 608.

même, déposé de droit divin ou de droit humain, mais qu'il peut et doit être déposé par l'Église [1] » ; Bellarmin se refuse à le suivre,

à cause de cette raison vraie et très certaine : Un homme qui n'est plus catholique ne peut pas être pape ; or un hérétique déclaré n'est plus catholique ; donc il ne peut plus être pape... l'enseignement commun des Pères est que, non seulement les hérétiques sont hors de l'Église, mais que de ce seul fait ils perdent toute juridiction et dignité ecclésiastique [2].

L'opinion personnelle de Bellarmin est facile à conjecturer après ces éliminations successives.

Un pape, devenu hérétique manifeste, cesse par là même d'être pape et chef de l'Église, parce qu'il cesse d'être chrétien et membre de l'Église ; il peut donc être jugé et puni par l'Église... La raison fondamentale de cette opinion est qu'un hérétique manifeste n'est plus ni du corps, ni de l'âme de l'Église, n'a plus avec elle aucune union intérieure ou extérieure... l'hérétique occulte reste un membre de l'Église, et lui est au moins extérieurement uni [3].

En dehors de ce cas unique, l'antique principe « le premier siège n'est justiciable de personne » garde toute sa force, et suffit pour donner au pape une situation hors de pair.

Un dernier argument en faveur de la primauté romaine se tire des noms donnés au pape par les Pères des deux Églises d'Orient et d'Occident.

Pape ou père, père des pères, pontife des chrétiens, souverain prêtre, prince des prêtres, vicaire du Christ, tête du corps de l'Église, fondement de l'édifice ecclésiastique, pasteur de la bergerie du Seigneur, père et docteur de tous les fidèles, recteur de la maison de Dieu, gardien de la vigne divine, époux de l'Église, prince du siège apostolique, évêque universel. Tous ces noms ne proclament-ils pas ouvertement la primauté romaine [4].

Chacun d'entre eux est étudié dans les textes des conciles ou des Pères qui le contiennent, et le controversiste discute les

---

1. *De auctoritate*, 20, 21. *Opuscula*, t. I, p. 21 sq.

2. *L. c.*, 30, p. 608. — 3. Est opinio vera, papam haereticum manifestum, per se desinere esse papam et caput, sicut per se desinit esse Christianus, et membrum corporis Ecclesiae; quare ab Ecclesia posse eum judicari et puniri... Fundamentum hujus sententiae est quod haereticus manifestus nullo modo est membrum Ecclesiae, neque animo, neque corpore. *L. c.*, 610. — 4. *L. c.*, 2, 31. *Op.*, t. I, p. 611.

objections qui peuvent s'élever contre tel ou tel. Le dernier, « évêque universel », scandalisait tout spécialement Calvin qui y voyait « un titre plein de sacrilège, et un préambule de la venue de l'Antéchrist » [1]. Bellarmin distingue les deux sens que peut avoir cette expression;

d'après le premier, le pape serait le seul évêque de toutes les cités chrétiennes, et les autres seulement ses vicaires; ce nom serait alors véritablement profane, sacrilège, antichrétien... D'après le second, un homme peut être dit évêque universel quand il a l'administration de toute l'Église, mais administration générale, qui n'enlève pas aux pasteurs particuliers leurs fonctions et leurs droits [2].

Saint Grégoire le Grand, dont l'humilité repoussa le titre d'évêque ou de patriarche universel, l'entendait dans le premier sens, non dans le second [3].

III. LE PAPE ET L'ANTÉCHRIST.

Théorie des adversaires : La papauté corrompue depuis des siècles; le pape devenu l'Antéchrist. — Discussion. L'Antéchrist doit être un individu. — Époque de sa venue. — Le nom de l'Antéchrist. — Le signe de l'Antéchrist. — Sa génération. — Sa doctrine, ses miracles et ses guerres. — Rien de tout cela ne s'applique à la papauté. — Le pape agit encore en évêque de Rome. — La papesse Jeanne.

Les adversaires de la primauté romaine avaient une dernière réponse par laquelle ils prétendaient échapper à toute l'argumentation des controversistes catholiques. Supposons que Pierre ait vraiment reçu du Christ l'autorité sur l'Église chrétienne, et que cette autorité ait passé à ses premiers successeurs sur le siège de Rome; il resterait à prouver que dans la suite des temps les papes ne sont pas déchus de ce glorieux privilège. Or l'histoire montre de telles différences entre l'Église romaine telle que le moyen âge l'a faite, et l'Église romaine primitive, qu'on ne peut considérer la première comme identique à la seconde. « Encores que j'accorde, disait Calvin, que Rome ait esté jadis mère de toutes les Églises, depuis

1. *Inst.*, 4, 7, 4. *C. R.* 32, 688. — 2. *L. c.*, 2, 31. *Op.*, t. I, p. 614.
3. *L. c.* Cf. Greg. Magn., *Epis.* 5, 43. *M. L.* 77, 773 sq.

qu'elle a commencé d'estre le siège d'Antéchrist, elle a laissé d'estre ce qu'elle estoit [1]. » Que l'Antéchrist, annoncé par le Christ et par saint Paul, doive être identifié avec la série des pontifes romains qui se sont succédé depuis des siècles, c'était, pour tous les protestants, comme jadis pour Wiclif [2], une vérité fondamentale que tous leurs chefs s'employèrent à démontrer par les arguments parfois les plus étranges [3]. Bellarmin s'applique particulièrement à réfuter Calvin et les centuriateurs de Magdebourg qui ont présenté avec plus de force la thèse antiromaine.

Quelques-uns trouvaient, dans le titre même que porte le plus habituellement le pape « vicaire de Jésus-Christ », le nom de l'Antéchrist « celui qui veut tenir la place du Christ sur terre » [4]. Bellarmin n'a pas de peine à démontrer que, d'après la description que font de l'Antéchrist les écrivains sacrés,

le nom d'Antéchrist ne peut signifier un vicaire du Christ, mais un homme qui s'oppose au Christ, et dont l'opposition consiste à disputer à Jésus le trône et la royauté, se faisant son rival, cherchant à passer pour le Christ après avoir renversé le vrai Christ [5].

Question plus importante. Le nom d'Antéchrist désigne-t-il un individu ou la série indéfinie des ennemis du Christ? Bellarmin reconnaît que parfois ce mot est pris dans un sens large, pour désigner tous ceux qui, par leur croyance et leurs mœurs, veulent ressembler au suprême adversaire du Seigneur [6]. Mais il affirme que, lorsque le mot est employé au sens propre, il désigne une personne unique; d'après lui ce sentiment est celui de « tous les catholiques » [7]. Pour les adversaires, au contraire, « l'Antéchrist proprement dit n'est pas un individu; c'est un

1. *Inst. chrét.*, 4, 7, 24. *C. R.* 32, 712.

2. *Art. 30 condamné à Constance.* Denzinger, *Enchir.*, n° 506.

3. Bellarmin (*De Rom. Pont.*, 3, 1. *Op.*, t. II, p. 5, 6) donne la liste des principales dissertations consacrées à ce sujet par ses contemporains. Comme type des argumentations catholiques à l'époque, on peut étudier celle de Saunders, antérieure à celle de Bellarmin. *De visibil. monarch.*, 8; p. 715 sq. — Après Bellarmin, de nombreux controversistes ont repris le sujet, cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 557 sq.

4. *Centur. Magdeb. Centur.*, 1, 2, 4; col. 435.

5. *L. c.*, 1. *Op.*, t. II, p. 6. — 6. Cf. *1ª Ioan.*, 2, 18 : « Nunc Antichristi multi facti sunt. » — 7. *L. c.*, 2, p. 7.

gouvernement, un royaume tyrannique, le siège des apostats qui règnent maintenant sur l'Église »[1]. Le cardinal passe en revue les principales expressions employées par les écrivains sacrés pour décrire l'Antéchrist; « celui que les hommes recevront après avoir refusé de recevoir le Christ; l'homme de péché, le fils de perdition, celui que Jésus anéantira d'un souffle de sa bouche ». Les commentaires que les Pères donnent de ces textes, aussi bien que leur enseignement personnel sur la matière, ne permettent pas de douter que pour eux aussi l'Antéchrist soit un individu bien déterminé[2].

Cet ennemi du Christ, il n'a pas encore apparu dans le monde. Bellarmin reconnaît que bien des générations chrétiennes ont redouté sa prochaine venue, mais il note soigneusement la différence qui sépare cette erreur de celle des protestants.

Sur l'époque de la venue de l'Antéchrist, il y a eu bien des erreurs, bien des idées fausses, tant des catholiques que des hérétiques; mais les catholiques, croyant à bon droit que l'Antéchrist ne viendrait pas avant la fin du monde, pensaient à tort que cette fin du monde était prochaine; les hérétiques pensent à tort que l'Antéchrist viendra bien avant la fin du monde, et qu'il est déjà venu[3].

Le cardinal trace un vivant tableau des conjectures variées que les anciens ont faites à ce sujet, et des calculs qui, dans l'antiquité, prétendaient fixer exactement l'époque de la venue de l'homme de péché. « Tous les anciens, réfléchissant sur les malheurs de leur siècle, pensèrent que l'Antéchrist n'était pas loin. » Il en fut ainsi, dès la première génération chrétienne, comme au temps de saint Jérôme et de saint Grégoire le Grand, comme aux mauvais jours du moyen âge[4]. Bellarmin raille ensuite les divisions des protestants qui ne peuvent s'entendre pour fixer l'époque à laquelle la domination de l'Antéchrist remplace à Rome celle de la véritable Église; pour les antitrinitaires, c'est le temps où paraît l'Évangile de Jean qui proclame la divinité du Christ; pour Illyricus, c'est la chute de l'empire romain; pour d'autres, le règne

1. *Centur. Magdeburg., Cent.* 1, 2, 4; col. 435.
2. *De Rom. Pont.*, 3, 2. *Op.*, t. II, p. 7. — 3. *L. c.*, 3, p. 10. — 4. *L. c.*, p. 11.

de saint Grégoire le Grand, celui de saint Grégoire VII, l'époque des croisades [1].

La vérité est « que l'Antéchrist n'a pas encore commencé de régner, qu'il n'est pas venu, mais qu'il viendra et régnera aux approches de la fin du monde, dont la date nous est inconnue ».

Avant sa venue, en effet, l'Évangile doit être prêché dans le monde entier [2] et cette condition n'est pas encore réalisée [3]. Avant sa venue, « l'empire romain doit être divisé en dix royaumes et son nom même supprimé... or la succession et le nom des empereurs romains sont demeurés jusqu'à nos jours », en Orient d'abord, puis en Occident [4]. Avant sa venue, Hélie et Hénoch doivent apparaître; « ils vivent encore, et sont conservés en vie précisément pour s'opposer à la venue de l'Antéchrist, conserver les élus dans la foi de Jésus-Christ, et finalement convertir les Juifs... or, à coup sûr, rien de tout cela ne s'est accompli »; le cardinal tient que cette seconde apparition d'Hélie et d'Hénoch est attestée par de telles autorités scripturaires et patristiques « que l'opinion contraire serait une hérésie, ou du moins voisine de l'hérésie [5] ». Quand l'Antéchrist sera en ce monde,

il y excitera une persécution très grave et évidente; telle que les actes publics de culte et les sacrifices devront cesser; ce que nous n'avons pas encore vu [6]. A s'en tenir même aux faits qui frappent tous les yeux, le pape serait le plus grand ennemi de l'Antéchrist, puisqu'il met tous ses soins à garder et développer le divin sacrifice dont l'Antéchrist doit être l'ennemi, les hérétiques de nos jours seraient les vrais précurseurs de l'Antéchrist, eux qui ne désirent rien tant que l'abolition du sacrifice eucharistique [7].

Le règne de l'Antéchrist ne doit durer que trois ans et demi [8]; « or le pape a déjà régné spirituellement sur l'Église durant plus de quinze cents ans, et on ne peut désigner aucun

---

1. *De Rom. Pont.*, 3, 3. *Op.*, t. II, p. 11. — 2. *Matth.*, 24, 14.
3. *L. c.*, 4. *Op.*, t. II, p. 15. — 4. *L. c.*, 5, p. 16. Cette singulière idée a son origine dans les commentaires de nombreux Pères sur la prophétie de Daniel et l'Apocalypse. — 5. *L. c.*, 6, p. 19.
6. *Matth.*, 24,11. — *Apoc.*, 20,7. — *Dan.*, 12,11 et les commentaires patristiques. — 7. *L. c.*, 7, p. 22. — 8. *Dan.*, 7,25; 12,12. — *Apoc.*, 12,14.

Pontife qui ait été regardé comme l'Antéchrist, et n'ait eu qu'un règne de trois ans et demi [1] ». Enfin la venue de l'Antéchrist doit précéder de peu la fin du monde [2]. « Si donc l'Antéchrist était déjà venu, comme le prétendent les adversaires, il y aurait beau temps que le monde n'existerait plus [3]. » Chacune de ces preuves est, naturellement, discutée par les adversaires, qui s'efforcent de détourner à d'autres sens les textes cités par le cardinal; de part et d'autre les interprétations de l'Écriture sont souvent bien forcées.

Les protestants, et certains catholiques, s'épuisaient en conjectures sur le nom que devait porter l'homme de péché. Presque tous cherchaient à interpréter le texte de l'Apocalypse [4] où saint Jean donne le nombre 666 comme « le nombre de la bête »; l'addition des chiffres représentés par les diverses lettres hébraïques ou grecques du nom de l'Antéchrist devait donner le fameux total 666. C'est ainsi que quelques protestants avaient trouvé que ce total correspondait aux lettres hébraïques du mot Romanus, aux lettres grecques du mot λατεῖνος; preuve évidente que l'Antéchrist ne pouvait être que le pontife romain, oppresseur du Latium [5]. Bellarmin s'amuse à reproduire l'opinion de quelques controversistes catholiques, qui trouvaient avec la même facilité, dans le chiffre fatidique, les lettres du nom de Martin Luther, ou d'autres hérésiarques, et il conclut sagement :

> Il est bien plus vrai que nous ne savons rien du nom de l'Antéchrist... Du reste, toutes les prophéties ont ceci de commun qu'elles sont ambiguës et obscures jusqu'à leur accomplissement [6].

Même obscurité sur la nature du caractère, du signe de l'Antéchrist [7], que doivent porter ses fidèles; quelques protestants prétendaient le retrouver dans l'onction dont sont marqués les fidèles de Rome lorsqu'ils reçoivent la confirmation ou l'ordre, onction qui imprime en eux un caractère indélébile. Le controversiste n'a pas de peine à démontrer que

---

1. *L. c.*, 8, p. 22. — 2. *Matth.*, 24, 5, 6. — 3. *L. c.*, 9, p. 25.
4. *Apoc.*, 13, 18. — 5. *L. c.*, 10, p. 26. — 6. *L. c.*, 10, p. 27.
7. *Apoc.*, 13, 16.

la description du caractère de l'Antéchrist, faite par saint Jean, ne correspond en rien à l'onction sacramentelle des Latins; et il conclut :

Je croirais volontiers que l'Antéchrist inventera un signe positif pour reconnaître ses fidèles, de même que le Christ a le signe de la croix; mais la nature de ce caractère sera, comme le nom même de l'Antéchrist, ignorée jusqu'à sa venue [1].

Sur la génération de l'Antéchrist, Bellarmin énumère les singulières idées émises par divers commentateurs, naissance d'une vierge fécondée par le démon, incarnation réelle ou apparente d'un démon, résurrection de Néron l'antique persécuteur; il admet comme probables les suppositions de nombreux Pères, que l'homme de péché naîtra de la fornication, et qu'il appartiendra à la tribu de Dan;

il est, en tout cas, très certain que l'Antéchrist viendra surtout pour les Juifs, et sera par eux reçu comme le Messie; qu'il appartiendra à leur race, sera circoncis, et observera comme eux le sabbat, au moins pour un temps [2].

Et de cette seule considération il résulte que l'Antéchrist ne peut être un pape, puisque, depuis les premières générations chrétiennes, aucun pape ne fut de race ou de culte juif; jamais aucun ne fut regardé par les Juifs comme le Messie [3].

Mêmes controverses sur le lieu où l'Antéchrist doit établir le siège de sa puissance. Pour la plupart des protestants, ce lieu ne peut être que la ville de Rome. Saint Jean n'a-t-il pas maudit la grande ville « assise sur sept collines et possédant le pouvoir sur les rois de la terre [4] ». Et saint Paul ne dit-il pas que l'Antéchrist fera son séjour « dans le temple de Dieu [5] » ; ce temple ne peut être que l'Église. Bellarmin pense, au contraire, « que Jérusalem, non Rome, sera le séjour de l'Antéchrist, et qu'il occupera le temple de Salomon et le trône de David, non l'église de Saint-Pierre et le trône apostolique [6] ». C'est bien de Rome que parle l'Apocalypse, quand elle maudit la courtisane régnant sur les sept collines, « mais

1. *L. c.*, 11, p. 31. — 2. *L. c.*, 12, p. 32. — 3. *L. c.*, p. 33.
4. *Apoc.*, 17, 3, 9, 18. — 5. *2 Thessal.*, 2, 4. — 6. *L. c.*, 13, p. 34.

de la Rome païenne, qui rendait un culte aux idoles, et persécutait les chrétiens, non de la Rome chrétienne [1] ».

La doctrine de l'Antéchrist, au dire des protestants comme des catholiques, aura quatre caractères.

Elle niera que Jésus soit le Christ, et attaquera toutes ses institutions; elle enseignera que les pratiques et cérémonies de la loi juive n'ont pas encore cessé; l'Antéchrist se donnera pour Dieu, et pour le seul Dieu; et se fera reconnaître et honorer pour tel [2].

Au sens propre, aucun de ces caractères ne convient évidemment au pape; mais les protestants les lui appliquent par des interprétations ingénieuses; le pape attaque la mission divine de Jésus non en paroles, mais en fait, en altérant la doctrine du Christ; il a rétabli une foule de pratiques judaïques abolies par Jésus; il réclame pour lui-même l'honneur et l'autorité qui n'appartiennent qu'à Dieu. Bellarmin discute sérieusement ces commentaires et montre qu'ils faussent le sens du texte sacré, et les interprétations qu'en ont données les Pères les plus autorisés [3].

Les miracles de l'Antéchrist doivent, d'après l'Écriture, être nombreux, mais trompeurs; tels la descente du feu du ciel, la parole sortant de l'image de la bête, la mort et la résurrection apparente du Fils de péché [4]; les Centuriateurs appliquaient tout cela naturellement « aux miracles chers aux papistes, tels que ces apparitions d'âmes qui prétendent être en Purgatoire et réclament des prières, ces guérisons de maladies obtenues à la suite d'honneurs rendus aux statues ou de vœux faits aux Saints [5] »; ces miracles ne répondent pas à ceux qui sont attribués à l'Antéchrist, et d'ailleurs, on en trouve le récit dans l'histoire de l'Église bien avant l'époque où les adversaires placent à Rome le règne de l'homme de péché [6].

Les guerres suscitées par l'Antéchrist doivent avoir quatre caractères; d'origine très humble, il parviendra par dol et

1. *L. c.*, p. 38. — 2. *L. c.*, 11, p. 38.
3. *De Rom. Pont.*, 2,14. *Op.*, t. II, p. 41 sq. — 4. *Apoc.*, 13,13. — *2 Thessal.* 2,9. — 5. *Centur.*, 1, 2, 4; col. 436.
6. *De Rom. Pont.*, 2,15. *Op.*, t. II, p. 43 sq.

fraude à la royauté sur les Juifs; il combattra les trois rois d'Égypte, Libye et Éthiopie, et occupera les états des vaincus; il soumettra encore sept autres rois, et deviendra ainsi le maître du monde; c'est alors qu'il exercera contre les chrétiens une persécution générale, qui sera la lutte de Gog et Magog; tout cela, au dire des adversaires, se réalisait dans l'histoire de la papauté, humble dans ses débuts, puis conquérant peu à peu les royaumes terrestres par ses entreprises contre le temporel des princes, enfin opprimant dans le monde entier les consciences des vrais chrétiens. Description toute fantaisiste[1]. Les luttes de Gog et Magog ont, dès l'antiquité chrétienne, excité l'ingéniosité des commentateurs. Après avoir énuméré les neuf opinions principales sur la matière, le cardinal en propose une dixième.

> Gog serait l'Antéchrist, Magog l'armée de ses fidèles, ainsi nommée parce qu'elle sera composée en grande partie de barbares sortis de la Scythie, Turcs, Tartares et autres, ou encore parce qu'elle sera d'une grande cruauté et inhumanité; ne disons-nous pas encore aujourd'hui d'un homme cruel : C'est un Scythe[2].

Après cette exposition générale des interprétations par lesquelles les protestants arrivaient à découvrir dans l'Église romaine l'Antéchrist des Livres saints, Bellarmin s'attaque successivement à l'argumentation de leurs principaux commentateurs; c'est Luther, pour lequel le pape, aussi bien que l'Antéchrist, est « de face impudente, puissant par ses seuls prestiges », c'est-à-dire par les rites et cérémonies extérieures qu'il encourage[3]. Ce sont les théologiens de Smalchalde pour lesquels le pape, comme l'Antéchrist, se fait Dieu « en s'arrogeant l'autorité de promulguer des lois sur le culte, les sacrements, la doctrine, et d'exiger que ses lois soient respectées à l'égal des lois divines[4] ». C'est Calvin qui renouvelle la même attaque sur les lois « fabriquées » par les papistes et imposées par eux, comme des commandements divins, à la conscience des fidèles[5]. C'est Illyricus qui affirme que le

1. *L. c.*, 16, p. 44 sq. — 2. *L. c.*, 17, p. 49. — 3. *Assertio artic.*, 27. *W.* 7, 132. — 4. *Syn. Smalchald. De primatu Papae, Libri symbolici*, p. 262.
5. *Comment. in 2 Thessal.*, 2. *C. R.* 80, 207.

Pape, comme l'Antéchrist, renie le Christ en se substituant à lui dans ses fonctions de souverain sacrificateur, et en le privant, par le culte des Saints, de l'honneur qui lui est dû comme seul médiateur[1]. C'est Hesshusen, qui attribue aux papistes des interprétations qu'on retrouve dans les plus anciens Pères[2]. C'est Chytraeus, qui établit une « antithèse entre la doctrine du Pape et celle de l'Évangile » en signalant les points sur lesquels l'Église romaine a faussé les enseignements de Jésus[3]. Bellarmin ne faisant, dans ses réponses, que résumer des idées développées par lui au cours de ses différents traités, il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Cette dissertation sur l'Antéchrist n'est pas la meilleure des Controverses, et Bellarmin s'y montre plus heureux dans la réfutation des commentaires protestants que dans ses propres interprétations des Livres saints. Une discussion intéressante la termine. Calvin avait prétendu que depuis des siècles les papes n'étaient même plus les évêques de Rome, parce qu'ils n'accomplissaient plus aucune des fonctions épiscopales, telles que la prédication et l'administration des sacrements[4].

L'épiscopat, répond Bellarmin, n'est pas simplement l'office d'annoncer la parole de Dieu, office que tant d'hommes exercent sans être nullement pasteurs; c'est une autorité ecclésiastique, c'est-à-dire le pouvoir de gouverner les hommes dans les matières spirituelles, de leur commander, de les punir en cas de faute[5].

D'ailleurs le Pape, pas plus qu'aucun autre évêque, n'est tenu de prêcher, ou d'administrer en personne les sacrements; il suffit qu'il s'acquitte de ces fonctions par des délégués capables; et il ne manque pas à ce devoir[6].

Les Centuriateurs avaient fait observer que Dieu permit, pour montrer la corruption de l'Église romaine, qu'au temps où cette corruption commença, une femme, la papesse Jeanne, occupât le siège de Pierre[7]. Bellarmin fait une bonne critique

1. *Adversus primatum Papae*, p. 197 sq.
2. *De 600 erroribus Pontificiorum*, p. 139 sq.
3. *In cap. 9 Apoc.*, p. 200 sq.
4. *Inst. chrét.*, 4,7, 23 sq. *C. R.* 32, 710 sq.
5. *De Rom. Pont.*, 2, 24. *Op.*, t. II, p. 73,
6. *L. c.* — 7. *Centur.*, 9, 20; col. 500.

de cette ridicule histoire; pas un auteur contemporain ne la mentionne, au contraire ils donnent la succession des divers papes sans laisser aucun intervalle où puisse se placer le prétendu règne de la papesse; si plusieurs auteurs du moyen âge sont produits comme rapportant le fait, leurs plus anciens manuscrits n'en portent pas trace, et il n'est consigné que dans des interpolations bien postérieures; la légende, elle-même, fourmille d'invraisemblances et de contradictions. Pour en expliquer l'origine, Bellarmin hasarde une explication qui a été reprise depuis[1]; dans une lettre sévère au patriarche Michel de Constantinople, le pape Léon IX lui rappelle que, d'après des bruits fort répandus, non seulement des eunuques, mais même une femme, auraient siégé sur le trône patriarcal de Constantinople[2]; de l'histoire de la femme patriarche serait née celle de la femme pape; et la haine des ennemis de Rome s'en serait emparée.

IV. LE PAPE JUGE DES CONTROVERSES. L'INFAILLIBILITÉ. LE POUVOIR LÉGISLATIF DU PAPE.

Le pape juge suprême des controverses. — Définition de l'infaillibilité. — Ses limites. — Preuves scripturaires, patristiques, rationnelles. — Plus probablement le pape ne peut être personnellement hérétique. — Objections historiques; Libère, Honorius. — Le pape infaillible dans la définition des faits dogmatiques. — Les jansénistes et Bellarmin. — Le pape législateur proprement dit, et législateur suprême, dans l'Église. — Preuves scripturaires, patristiques et rationnelles. — Les évêques tiennent de Dieu leur juridiction, non immédiatement, mais médiatement, par le pape.

Après avoir prouvé que la primauté de Pierre passa à ses successeurs, et qu'ils ne sont pas déchus au cours des âges de cette haute situation, Bellarmin est amené logiquement à entreprendre un examen détaillé des pouvoirs conférés par le Christ à son vicaire. Il en trouve deux principaux : le pape est le juge suprême des controverses; et comme tel, dans certains cas, infaillible. Il est le législateur suprême de l'Église.

---

1. P. A. Lapôtre, *Jean VIII*, p. 365, Paris 1895.
2. *Epist. ad Mich. Const.*, 23. *M. L.* 143, 760.
3. *De Rom. Pont.*, 2, 24. *Op.*, t. II, p. 74 sq.

Avant tout, le pape est le juge suprême des controverses qui concernent la foi et les mœurs. Déjà, dans la dissertation sur la parole de Dieu, l'auteur a prouvé que ce juge suprême des controverses ne pouvait être que l'autorité ecclésiastique; au début du traité du Souverain Pontife, il a prouvé que celui-ci est le chef et le pasteur de toute l'Église.

Qu'est-ce autre chose que dire qu'il est le juge suprême dans l'Église? En effet, ou il n'y a pas de juge parmi les hommes, ou s'il y en a un, c'est celui qui parmi eux tient le premier rang [1].

Ce jugement pontifical, qui a le pouvoir de dirimer les controverses dans l'Église, peut-on être sûr de sa rectitude? Bellarmin répond en distinguant deux hommes dans le pape enseignant, le docteur particulier et le docteur universel ou le pontife; dans ce second cas, on peut le considérer seul, ou entouré de ses conseillers ordinaires, ou entouré du concile général. On peut distinguer parmi ses décisions et décrets

ceux qui ont trait à des matières universelles, communes à toute l'Église, telles les définitions de foi et les décisions de morale; et ceux qui ne traitent que de faits particuliers, intéressant seulement un petit nombre d'individus; telles presque toutes les controverses sur des questions de fait, comme la promotion de tel sujet à l'épiscopat, la légitimité de cette promotion, l'opportunité d'une déposition.

On peut enfin distinguer ces deux questions : « Le pape lui-même peut-il être hérétique? Peut-il enseigner l'hérésie [2]? »

Les questions étant ainsi distinguées, catholiques et hérétiques s'entendent sur deux points.

Le pape, même en tant que tel, même entouré de ses conseillers ordinaires, même assisté du concile général, peut errer dans les controverses qui s'élèvent au sujet de faits particuliers, et dont la décision dépend principalement de l'information et des témoignages humains. Il peut errer, comme docteur particulier, même dans les questions de droit

1. *De Rom. Pont.*, 4, 1. *Op.*, t. II, p. 77 sq.

2. Annotandum est sententias et decreta Pontificum interdum versari in rebus universalibus, quae toti Ecclesiae proponuntur, qualia sunt decreta de fide, et praecepta morum generalia; interdum in rebus particularibus, quae ad paucos pertinent, quales fere sunt omnes controversiae facti, ut an talis promovendus sit ad episcopatum, an jure fuerit promotus, an videatur deponendus. *L. c.*, 4, 2. *Op.*, t. II, p. 79.

universel concernant la foi et les mœurs, et cela par ignorance, comme tout autre docteur [1].

Sur deux autres points tous les catholiques s'entendent, mais ont contre eux toutes les sectes protestantes.

Le pape, assisté du concile général, ne peut errer lorsqu'il promulgue une décision concernant la foi ou les préceptes généraux de la morale. Lorsque le pape, seul ou assisté de ses conseillers ordinaires, donne une décision dans une matière jusque-là douteuse, qu'il soit ou non infaillible, c'est le devoir de tous les fidèles de lui obéir [2].

Quatre opinions différentes, exprimées à l'époque de Bellarmin, restent à discuter :

1° Tous les protestants tenaient que le pape, même uni au concile, peut définir une hérésie, et que le fait s'est produit plus d'une fois. Luther, dans son livre des Conciles, prétendait en donner plusieurs exemples [3]. Calvin insistait surtout sur le cas de Jean XXII, lequel, disait-il, uni au collège des Cardinaux, « publiquement a tenu que les âmes estoyent mortelles, et qu'elles périssoyent avec les corps, jusques au jour de la résurrection [4] » ; il enseignait ailleurs formellement que le pape, uni au concile, peut donner une définition erronée [5]. Cette doctrine protestante est purement et simplement une hérésie.

2° D'après les anciens sorbonistes, et Adrien VI, dans un livre publié avant son élévation au trône pontifical [6], le pape, même en tant que pape, peut être hérétique, et enseigner l'hérésie, s'il porte une définition en dehors du concile général.

Je n'oserais, dit Bellarmin, noter d'hérésie cette opinion, car l'Église tolère encore ceux qui la professent; mais elle me semble erronée, et si proche de l'hérésie, qu'un jugement de l'Église pourrait, à bon droit, la déclarer hérétique.

---

1. Conveniunt omnes catholici et haeretici in duobus; primo posse Pontificem, etiam ut Pontificem, et cum suo coetu consiliariorum, vel cum generali concilio, errare in controversiis facti particularibus, quae ex informatione testimoniisque hominum praecipue pendent, etc. *L. c.*, p. 79. — 2. *L. c.* — 3. *Witt. Germ.*, t. 7, p. 474 sq.

4. *Inst. chrét.*, 4, 7, 28. *C. R.* 32, 715.

5. *Id.*, 4, 9, 9. *C. R.* 32, 750, 751.

6. V. g. Gerson, *De potestate eccles. Op.*, t. II, col. 244. Almain, *De authoritate Ecclesiae*, 10 (*Opera Gersonii*, t. 2, p. 1001 sq.). — Adrien VI, *Quaestiones*, p. 55.

3° A l'extrême opposé, Pighi enseignait, nous l'avons déjà vu, que le pape ne peut, ni être lui-même hérétique, ni enseigner publiquement dans aucun cas l'hérésie, alors même qu'il agit en vertu de sa seule autorité[1]. Cette opinion est probable; elle manque de preuves certaines.

4° Bellarmin adopte une doctrine moyenne entre ces extrêmes.

Que le pape puisse, ou non, être lui-même hérétique, il ne peut en aucune façon définir une hérésie comme devant être crue par toute l'Église; c'est une doctrine commune parmi les catholiques, certaine, et qui doit être défendue[2];

le cardinal cite comme les devanciers dont il s'inspire saint Thomas d'Aquin[3], et après lui Thomas Waldensis, Turrecremata, Driedo, Cajétan, Hosius, Eck, Soto, Cano[4].

La discussion de ces diverses opinions fera tout l'objet du quatrième livre du *De Romano Pontifice*. Les preuves apportées par Bellarmin seront par lui reprises et confirmées en divers autres ouvrages.

On doit donc tenir que « le Souverain Pontife, lorsqu'il enseigne l'Église universelle dans les matières de foi, ne peut jamais errer[5] ». Plusieurs preuves scripturaires sont développées par le cardinal. A la dernière Cène, le Christ, après avoir prédit à saint Pierre sa chute, ajoute : « J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas; et toi, quand tu seras converti, confirme tes frères[6]. » Cette promesse a été faite à Pierre personnellement, tout le contexte l'indique. Elle dit deux privilèges.

Le premier, que Pierre ne pourrait jamais perdre la vraie foi, quelles que fussent les tentations par lesquelles le démon le ferait passer ... le second, que Pierre, en tant que pape, ne pourrait jamais enseigner une

1. Pighius, *Hierarchia ecclesiastia*, 4,8, fol. 167.

2. Pontificem, sive haereticus esse possit, sive non, non posse ullo modo definire aliquid haereticum, a tota Ecclesia credendum. Haec est communissima sententia fere omnium catholicorum..., certissima et asserenda. *De Rom. Pont.*, 4, 2. *Op.*, t. II, p. 79.

3. *Sum. Theol.*, 2ª 2æ, q. 1, art. 10.

4. *L. c.*, p. 79. —5. Summus Pontifex, cum totam Ecclesiam docet, in his quae ad fidem pertinent, nullo modo errare potest. *De Rom. Pont.*, 4, 3. *Op.*, t. II, p. 79. — 6. *Luc.*, 22, 31, 32.

doctrine qui fût contre la foi, ou en d'autres termes, que jamais un homme ne se trouverait sur son siège qui enseignât l'hérésie... De ces deux privilèges, il est possible que le premier n'ait pas passé aux successeurs de Pierre; ils ont hérité du second, sans aucun doute [1].

Pour justifier son interprétation de ce texte capital, Bellarmin reproduit les commentaires de sept papes qui se réclament du même privilège que Pierre [2]; le plus célèbre est celui du pape Agathon, dans sa lettre à Constantin, lue au sixième concile [3].

Des fameux textes de saint Mathieu et de saint Jean, qui déjà avaient servi à établir la primauté du pape, le controversiste déduit encore son infaillibilité personnelle.

L'Église sera édifiée sur la pierre; le nom de Pierre est appliqué au Pontife romain à raison de sa constance et de sa solidité dans la doctrine; s'il est pierre, rien ne peut le briser, tout vent de doctrine ne peut l'emporter; cette pierre est le fondement qui soutient un édifice incapable de tomber jamais; si l'édifice a cette propriété, le fondement ne peut en être privé [4].

Ici encore, le commentaire patristique éclaircit et détermine l'affirmation métaphorique du texte sacré; huit Pères, dont le plus ancien est Origène [5], sont cités comme garants de l'interprétation.

Lorsque le Christ dit à Pierre de paître ses brebis,

il le constitue, comme on l'a vu plus haut, pasteur et docteur de l'Église universelle; l'Église universelle est donc tenue de l'écouter et de le suivre; s'il tombe dans l'erreur, toute l'Église y tombera après lui [6].

---

1. Est expositio vera, quod Dominus duo privilegia Petro impetraverit; unum, ut ipse numquam posset veram fidem amittere, quantumvis tentaretur a diabolo...; alterum privilegium est, ut ipse, tamquam Pontifex, non posset umquam docere aliquid contra fidem, sive, ut in sede ejus numquam inveniretur qui doceret contra veram fidem. E quibus privilegiis, primum fortasse non manavit ad posteros, at secundum, sine dubio, manavit ad posteros, sive successores. *L. c.*, 3, p. 81.

2. *L. c.* — 3. *Epist.*, 1. *M. L.* 87, 1169. Pour le détail, cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 219 sq.

4. Quare pontifex dicitur petra, nisi ratione constantiae et soliditatis... Si petra est, non frangetur, nec circumferetur omni vento doctrinae..., si tale est aedificium ut non possit ruere, certe nec ejus fundamentum. *L. c.*, p. 82.

5. *In Matth.*, 12, 11. *M. G.* 13, 1000, 1004.

6. *L. c.*, p. 83.

Moins solide est un argument emprunté à l'Ancien Testament. Le livre de l'Exode [1] nous montre Dieu ordonnant d'écrire sur le rational du jugement que devait porter Aaron, « doctrine et vérité »; et cela signifiait que dans les doutes sur l'intelligence de la loi divine on devait s'adresser au grand prêtre pour en obtenir la solution [2]. « Si tel était le rôle du prêtre de la race d'Aaron, combien plus doit-il convenir au prêtre chrétien [3] ! »

L'expérience et l'histoire confirment ces enseignements de l'Écriture. De toutes les grandes églises patriarcales, celle de Rome est la seule où jamais l'erreur n'ait été enseignée. On a vu, dès les premiers siècles, plusieurs hérétiques, Pélage, Jovinien, Vigilance, par exemple, condamnés par le pape seul, et immédiatement, en conséquence de cette seule condamnation, l'Église universelle les a regardés comme des hérétiques, et les a repoussés avec horreur; preuve évidente qu'elle attribuait en ces matières l'infaillibilité au Pontife romain [4].

Il y a plus, « non seulement le Pontife romain ne peut errer dans la foi, mais l'Église romaine, considérée comme église particulière, ne le peut pas davantage ». C'est-à-dire que

le peuple et le clergé romain ne peuvent errer d'une erreur personnelle, au point que tous embrassent cette erreur, et qu'il n'y ait plus dans l'Église romaine de vrais fidèles adhérant au pape; chaque membre de cette Église pris en particulier est faillible, il est impossible que tous défaillent ensemble et qu'il y ait apostasie en masse [5].

L'Église romaine a ce privilège tant que le siège apostolique lui restera attaché; elle le perdrait si le siège apostolique était transporté dans une autre Église. Cette hypothèse est-elle admissible? Plusieurs le nient, et Bellarmin trouve leur opinion « pieuse et très probable, mais cependant pas assez sûre

1. *Exod.*, 28, 30. — 2. *Deuter.*, 17, 9 sq. — 3. *L. c.*, p. 84. — 4. *L. c.*, p. 85.
5. Non solum pontifex romanus non potest errare in fide, sed neque romana particularis Ecclesia... Ecclesia romana, id est populus et clerus romanus, non potest errare errore personali, ita ut omnes omnino errent, et nulli sint in romana Ecclesia fideles et pontifici adhaerentes. Tametsi enim unusquisque seorsim errare potest, tamen id fieri non potest, ut omnes errent simul, et tota romana Ecclesia apostatica efficiatur. *L. c.*, 4, p. 85.

pour que l'opinion opposée puisse être dite hérétique ou erronée ». La raison de croire à ce privilège unique de l'Église où siège le Vicaire de Jésus-Christ, c'est qu'un grand nombre des Pères et des docteurs cités en faveur de l'infaillibilité pontificale ont affirmé cette infaillibilité non seulement du pontife romain, mais de son Église[1].

L'infaillibilité pontificale n'est pas restreinte aux décrets concernant la foi;

dans les préceptes de morale, qui sont imposés à toute l'Église, et qui traitent de matières nécessaires au salut, ou d'objets qui sont par eux-mêmes bons ou mauvais, le Pontife romain ne peut errer.

Il peut se faire cependant

que le pape ordonne un acte qui de lui-même n'est ni bon ni mauvais et ne saurait nuire au salut, mais serait cependant inutile, ou qu'il commande sous une peine trop grave; mais ce n'est pas aux sujets qu'i appartient de juger de ces cas; ils n'ont qu'à obéir simplement[2].

Si le pontife romain pouvait errer en établissant les préceptes moraux nécessaires au salut, l'Église entière en souffrirait, et serait induite en erreur sur des points nécessaires, ce qui est contraire aux promesses de son divin Fondateur; elle cesserait d'être sainte, puisque celui auquel elle doit obéissance pourrait lui prescrire le mal; l'infaillibilité doctrinale de l'Église serait, elle-même, atteinte, puisqu'elle pourrait juger bien ce qui est mal, et mal ce qui est bien[3].

Ne peut-on pas croire que le Vicaire de Jésus-Christ a reçu

1. Ecclesiam romanam non posse errare, potest intelligi..., ut non possit errare persistente Romae apostolica sede, secus autem si sedes auferretur... Quod pia et probabilissima sit sententia, non posse separari Petri cathedram a Roma, et proinde romanam Ecclesiam absolute non posse errare, nec deficere, probatur. *L. c.*, 4, p. 85. Bellarmin rapporte, d'après S. Ambroise (*Orat. de tradendis Basilicis. M. L.* 16, 1011), l'histoire du « Domine quo vadis ».

2. Non solum in decretis fidei errare non potest summus pontifex, sed neque in praeceptis morum, quae toti Ecclesiae praescribuntur, et quae in rebus necessariis ad salutem, vel in iis quae per se bona, vel mala sunt, versantur... Ut jubeat pontifex aliquid quod non est bonum neque malum ex se, neque contra salutem, sed tamen est inutile, vel sub poena nimis gravi illud praecipiat, non est absurdum dicere, posse fieri, quamquam non est subditorum de hac re judicare, sed simpliciter obedire. *L. c.*, 5, p. 87. — 3. *L. c.*

plus encore du maître qu'il représente sur la terre, et que non seulement comme pasteur universel, mais comme homme privé, il est au-dessus de l'hérésie? Bellarmin l'affirme « comme une opinion probable et une pieuse croyance [1] ». Ainsi, le Vicaire de Jésus-Christ « ne peut être hérétique en soutenant avec obstination une doctrine opposée à la foi ». Cette infaillibilité du pape considéré comme docteur privé semble être réclamée par la « suave providence » de Dieu sur son Église; sans doute un pape personnellement hérétique pourrait, quand il s'adresse à l'Église universelle, ne lui enseigner que la vérité; Dieu sut bien jadis mettre cette vérité dans la bouche de l'ânesse de Balaam; mais il faudrait pour cela des miracles continus, qui ne sont pas d'ordinaire dans le plan divin. De fait, on n'a jamais pu prouver qu'une hérésie ait été enseignée par un pape durant son pontificat [2].

Les anciens canons reconnaissent, il est vrai, que dans un seul cas le pape peut être jugé par l'Église, « s'il venait à errer dans la foi » ; ils ne parlent que du pape considéré comme docteur privé, non comme enseignant l'Église universelle, « et ils n'affirment pas que le pape peut être hérétique, mais seulement que l'Église ne peut le juger; comme il n'est pas certain, cependant, que le pape ne puisse être hérétique, ils ajoutent pour plus de sûreté « à moins qu'il ne soit hérétique [3] ».

Mais si l'infaillibilité personnelle du pape est admise dans la mesure où l'entend le controversiste, les conciles généraux, si honorés dans les premiers siècles chrétiens, deviennent dans l'Église un rouage inutile. Non, répond Bellarmin.

Le Pape, même infaillible, ne doit pas dédaigner les moyens humains et ordinaires de parvenir à la vérité; or ce moyen naturel et ordinaire est la convocation d'un concile général ou particulier, suivant la gravité du cas; la réunion du concile sert à faire connaître le consentement des

1. Probabile est, picque credi potest, summum pontificem, non solum ut pontificem, errare non posse, sed etiam ut particularem personam haereticum non esse posse, falsum aliquid contra fidem pertinaciter credendo. *L. c.*, 5, p. 88.

2. Potest quidem Deus ex corde haeretico extorquere verae fidei confessionem, sicut verba posuit quondam in ore asinae Balaam; at violentum erit, et non secundum morem providentiae Dei suaviter disponentis omnia. *L. c.*, p. 88. — 3. *L. c.*

Églises et les traditions qu'elles conservent; or les définitions de foi consacrent presque toujours la tradition apostolique et le consentement des Églises.

Un concile peut, mieux que tout autre moyen, mettre fin aux controverses, les évêques qui y prirent part, et en signèrent les décrets, mettant ensuite tout leur zèle à les faire appliquer[1].

Bellarmin discute ensuite l'objection classique tirée de la résistance de saint Cyprien aux ordres du pape Étienne dans l'affaire des rebaptisants. Il la résout en expliquant « que le pape Étienne n'avait pas défini comme un point de foi que les hérétiques ne devaient pas être rebaptisés, mais avait seulement ordonné d'abolir cet usage »; Cyprien ne fut donc pas hérétique en lui résistant. Sa désobéissance fut-elle une faute grave ou légère, on peut en discuter; la bonne foi put l'excuser; et en tout cas la gloire de son martyre a tout purifié[2].

Mais, dit Nil de Thessalonique, « le pape peut, comme les autres hommes, être coupable de mensonge, d'avarice, de vaine gloire, d'autres méfaits... pourquoi ne pourrait-il pas de même errer dans la foi[3]? » Parce que le Christ lui a promis l'infaillibilité et non l'impeccabilité; parce que l'intérêt de l'Église réclame un pape infaillible, non un pape impeccable[4].

Restent les graves objections historiques tirées des prétendues erreurs enseignées par un certain nombre de papes; Bellarmin les discute une à une avec le plus grand soin. Saint Pierre, forçant les païens convertis à judaïser, eut une erreur de conduite, et en fut justement repris par saint Paul[5]; il ne donna pas d'enseignement erroné. Il en est de même de la trop grande facilité de certains papes à accueillir les hérétiques et apostats sans réparations suffisantes. La prétendue apostasie du pape Marcellin n'est pas prouvée; et en tout cas elle n'aurait été qu'une erreur, une faiblesse de l'homme privé[6]. Le cas du pape Libère est tellement obscur que les Centuriateurs n'osent se prononcer à son sujet[7]. Bellarmin, après avoir exposé

1. Definitiones de fide pendent praecipue ex traditione apostolica et consensu Ecclesiarum. *L. c.*, p. 89.
2. *L. c.* — 3. *De primatu*, p. 32. — 4. *L. c.*, p. 90.
5. *Galat.*, 2, 11 sq. — 6. *De Rom. Pont.*, 4, 8. *L. c.*, p. 94. — 7. *Centur.*, 4, 10; col. 1284.

tous les témoignages, admet une faute du pape; mais cette faute ne fut pas une hérésie, car la formule de Sirmium qu'il signa, si elle ne contient pas le mot ὁμοούσιος, était cependant orthodoxe [1]. Honorius Ier, au dire de Nil de Thessalonique [2] et des Centuriateurs [3], aurait enseigné le monothélisme; Melchior Cano faisait aux protestants cette concession [4]. Bellarmin prend la défense du pape calomnié.

Dans ses lettres à Sergius, le pape défend qu'on parle d'une ou de deux opérations dans le Christ; ces lettres montrent clairement qu'Honorius lui-même admettait, et enseignait, la dualité d'opérations dans le Christ, mais voulait, pour supprimer le scandale et les disputes, qu'on s'abstînt des expressions irritantes.

Quant à la condamnation portée par le 6e concile œcuménique contre Honorius, comme monothélite [5] :

Sans aucun doute le nom d'Honorius fut ajouté à la liste de ceux que condamnait le 6e concile par des ennemis de l'Église romaine, et il en est de même des anathèmes proférés contre lui dans ce concile.

Les autres conciles se sont bornés à reproduire les actes du sixième, tels qu'ils leur étaient parvenus; leurs membres pensaient donc qu'un Pape peut être hérétique, mais seulement comme docteur privé [6]. Au cas où quelqu'un ne voudrait pas admettre l'interpolation des actes du VIe concile,

il peut adopter la solution proposée par Turrecremata [7], qui enseigne que les Pères du VIe concile condamnèrent Honorius, mais sur de faux renseignements, et par conséquent se trompèrent. En effet bien qu'un concile général légitime ne puisse errer dans la définition des dogmes de foi, il peut errer dans les questions de fait; le VIe concile n'a pas erré dans une définition de foi, mais il a erré sur le fait de l'hérésie d'Honorius [8].

---

1. *L. c.*, p. 96. — 2. *De primatu*, p. 32. — 3. *Centur.*, 7, 10, p. 482.
4. *De loc. theol.*, 6, ult., p. 213.
5. 6e *Synod. act.*, 13. *Labbe Coleti*, t. 7, col. 978.
6. *L. c.*, 11, p. 103, 104.
7. *De Ecclesia*, 2, 93, p. 228.
8. Sine dubio Honorii nomen inter eos qui damnantur a sexta synodo insertum esse ab aemulis romanae Ecclesiae, et similiter quidquid aliud ibi dicitur contra Honorium..., si aliquis adhuc non possit adduci, ut credat corruptam esse 6am synodum, is accipiat alteram solutionem... Patres 6ae synodi damnasse quidem Honorium, sed ex falsa informatione, ac proinde in illo judicio errasse. Quamvis enim generale concilium legiti-

Les malheureux Papes Étienne VI et Sergius III annulèrent les ordinations faites par leur prédécesseur Formose « et en cela ils errèrent sur un point de fait, et donnèrent un mauvais exemple, mais ils n'enseignèrent pas une fausse doctrine [1] »; ils pensaient en effet, à tort, que Formose n'avait pas été pape légitime. Saint Grégoire VII n'admit aucune des erreurs que lui attribuent les Centuriateurs [2], et sa doctrine, aussi bien que sa vie, est irréprochable [3]. Jean XXII

enseigna que les âmes n'auraient pas la vision de Dieu avant la résurrection des corps; il l'enseigna alors que l'on pouvait admettre ce sentiment sans péril d'hérésie, l'Église n'ayant pas donné de définition sur la matière; il aurait voulu définir la question, mais mourut pendant qu'il préparait cette définition [4].

Tel est l'enseignement de Bellarmin sur l'infaillibilité personnelle du Vicaire de Jésus-Christ. Une obscurité reste cependant sur un point important, l'étendue de cette infaillibilité. Nous avons vu Bellarmin admettre sans difficulté

que le Pape, même agissant en tant que tel, même entouré de ses conseillers ordinaires, même assisté du concile général, peut errer dans les controverses qui s'élèvent au sujet de faits particuliers, et dont la décision dépend principalement de l'information et des témoignages humains [5].

Et appliquant cette doctrine au cas du Pape Honorius, selon lui condamné à tort comme hérétique par le 6e concile œcuménique, Bellarmin adopte, comme probable, l'opinion de Turrecremata « les Pères du 6e concile condamnèrent Honorius, mais sur : de faux renseignements, et par conséquent se trompèrent... en effet un concile général peut errer dans les questions de fait [6] ».

On sait comment, au milieu du XVIIe siècle, les jansénistes, voulant rester fidèles aux doctrines de leur maître malgré la condamnation des cinq propositions, prétendirent que ces propositions étaient condamnables, et justement condamnées,

---

mum non possit errare, ut neque erravit hoc sextum, in dogmatibus fidei definiendis, tamen errare potest in quaestionibus defacto. *L. c.*, p. 103, 104, 106. — 1. *L. c.*, 12, p. 109.

2. *Centur.*, 11, 10, p. 536, 537 sq. — 3. *L. c.*, 13, p. 110.

4. *L. c.*, 14, p. 117.

5. Cf. *supra*, p. 112. — 6. Cf. *supra*, p. 120.

mais qu'elles ne se trouvaient pas dans l'ouvrage de Jansénius. Sans doute le pape et la grande majorité des évêques français affirmaient le contraire, mais « l'Église n'étant pas infaillible dans ces sortes de faits qui regardent le sens des auteurs ou de leurs livres, elle ne prétend pas obliger, par la seule autorité de sa décision, ses enfants à la croire » ; une « soumission de respect et de discipline » consistant à « demeurer dans le silence » suffisait pour que l'obéissance fût sauve[1]. A cette occasion les jansénistes tirèrent grand parti des textes de Bellarmin cités plus haut, et le rangèrent, en même temps que Baronius et Pallavicini, parmi les « plus zélés défenseurs du siège apostolique » qui auraient soutenu la « faillibilité de l'Église sur les faits non révélés[2] ». Les différents promoteurs de la foi dans le procès de béatification de Bellarmin[3], de même qu'Azzolini et Passionei dans leurs votes[4] contraires à cette béatification, ont réédité ces accusations.

Ce fut Fénelon qui vengea la mémoire du grand cardinal, dans ses belles *Instructions pastorales sur le cas de conscience*[5] ; et les postulateurs de la cause de Bellarmin se sont bornés à résumer cette défense[6].

L'archevêque de Cambrai fait d'abord remarquer que, dans le seul passage où il ait donné sa théorie sur les limites de l'infaillibilité de l'Église et du pape, Bellarmin ne déclare pas « l'Église faillible sur toutes les questions de fait, mais seulement sur les questions particulières de fait, et encore faut-il que ces faits particuliers dépendent de l'information et du témoignage des hommes[7] ». De plus cette faillibilité de l'Église est restreinte par le cardinal « aux choses particulières qui regardent peu de personnes[8] » ; les exemples donnés par lui ne laissent aucun doute à ce sujet (promotion de tel sujet à l'épis-

1. Pavillon à son clergé, 18 septembre 1668. (Véret), *Relation*, t. 2, p. 270 sq.
2. Lettre des dix-neuf évêques à Clément IX. (Véret), *Relation*, t. 2, p. 405 sq. — 3. *Positio romana* (1712), p. 34; *idem* (1828), p. 52.
4. *Voti*, p. 72, 99 sq.
5. *Œuvres complètes*, t. 11, p. 294 sq.
6. *Positio romana* (1712), p. 34; *id.* (1828), p. 52.
7. *De Rom. Pont.*, 4 11. *Op.*, t. II, p. 79. — 8. *L. c.*

copat, déposition de tel membre indigne). Le cardinal n'a donc pas envisagé le cas des « faits dogmatiques », dont la vérité ou la fausseté intéressent l'Église entière, et qui ont une liaison si nécessaire avec le dogme révélé, que l'Église ne peut conserver et défendre ce dogme sans décider en même temps de la nature de ces faits. De tels faits ne dépendent pas seulement « de l'information et du témoignage des hommes »; pour en juger, l'Église a l'assistance spéciale du Christ[1].

Mais il y a plus; compulsant les œuvres de Bellarmin, Fénelon y a découvert plusieurs exemples de ces « faits dogmatiques » non révélés, et que le cardinal déclare cependant couverts par l'infaillibilité de l'Église. Tels la légitimité de la convocation, l'œcuménicité de tel ou tel ancien concile, l'authenticité de ses décrets; tous faits non révélés, « que nous devons croire sans hésitation, dit Bellarmin, bien que les preuves humaines de ces faits soient faibles, parce qu'ils nous sont proposés par l'autorité de l'Église, laquelle ne peut se tromper[2] ». Telle l'affirmation par le Souverain Pontife que telle ou telle âme est dans la gloire, lorsqu'elle reçoit les honneurs de la canonisation solennelle; Bellarmin la regarde comme infaillible[3]. Et Fénelon de conclure triomphalement : « voilà donc l'infaillibilité de l'Église, pour des faits non révélés, évidemment enseignée par Bellarmin... Donc il étend l'infaillibilité de l'Église jusque sur des faits non révélés particuliers, purement personnels, et même cachés dans le secret de Dieu, comme pour la persévérance finale, et pour la béatitude de certains hommes[4] ».

L'archevêque rappelle enfin que Bellarmin n'admet pas que

---

1. Fénelon, 2e, 3e *Instruction. Œuvres*, t. 11, p. 5, 305; t. 10, p. 339 sq.

2. Omnium conciliorum veterum, et omnium dogmatum firmitas pendet ab auctoritate praesentis Ecclesiae. Non enim habemus testimonium infallibile, quod concilia illa fuerint, et legitima fuerint, et hoc aut illud definierint, nisi quia Ecclesia, quae nunc est, et errare non potest, ita sentit et docet. Quod enim historici quidam meminerint eorum conciliorum, non potest parere fidem, nisi humanam, cui potest subesse falsum. *De sacramentis*, 2, 25. *Op.*, t. III, p. 486.

3. Credendum est Pontificem non errare in sanctorum canonizatione. *De sanctorum beat.*, 1,9. *Op.*, t. III, p. 161.

4. 3e *Instr. Œuvres*, t. 11, p. 308, 311.

l'Église puisse nous commander sous peine d'anathème de croire des choses fausses[1]; or dans plus d'un cas, l'Église a commandé, sous peine d'anathème, de croire la vérité de tel fait non révélé, mais nécessaire à la démonstration d'un dogme révélé; donc Bellarmin tient que l'Église ne pouvait errer en affirmant la vérité ou la fausseté de ce fait. « C'est précisément le cas de l'héréticité des propositions de Jansénius, comme ç'avait été celui de la condamnation des trois chapitres par le 5e concile[2]. » Reste l'appréciation de Bellarmin sur la condamnation portée à tort par le 6e concile contre le pape Honorius. Fénelon l'interprète en appliquant les principes énoncés plus haut; le concile n'a pas jugé les doctrines de ce pape telles qu'elles lui apparaissaient dans les textes ambigus qui lui étaient présentés; il a jugé la personne de l'auteur, et entraîné par les faux rapports qui lui étaient parvenus, il a jugé à tort que cet auteur était hérétique; la condamnation d'un homme est un de ces faits particuliers à propos desquels l'Église n'est pas infaillible[3].

On peut donc regretter que la distinction entre les faits dogmatiques, à propos desquels s'exerce l'infaillibilité de l'Église, et les simples faits historiques dans le jugement desquels l'Église reste faillible, n'ait pas été nettement établie par Bellarmin; mais cette distinction, Fénelon l'a prouvé abondamment, était dans la pensée du grand cardinal, et les Jansénistes n'avaient aucun droit à se réclamer de son patronage.

Le pape docteur suprême, et, dans certaines de ses décisions, infaillible, de toute l'Église, en est encore le législateur suprême. « Il a une juridiction vraiment coactive, c'est-à-dire qu'il peut faire des lois qui obligent en conscience, et juger et punir ceux qui les transgressent[4]. » Cette thèse

1. *De Eccl. milit.*, 3, 14. *Op.*, t. II, p. 450.
2. 3e *Instruction. Œuvres*, t. 11, p. 307.
3. 3e *Instruction. Œuvres*, t. 11, p. 302. Dans son mémoire de 1704 relatif au document que Clément XI préparait contre le cas de conscience, Fénelon dit plus clairement encore « non obscure docet Bellarminus sextam synodum damnasse, ex falsa informatione et ex falsis rumoribus, sensum sive mentem auctoris, in utraque ambigua Honorii epistola, non autem sensum textus in se et absolute considerati » (*Œuvres*, t. 13, p. 63 sq.). — 4. *De Rom. Pont.*, 4, 15. *Op.*, t. II, p. 120.

s'oppose aux négations de Marsile de Padoue[1], Jean Huss[2] et Wiclif[3] reprises par tous les hérésiarques du XVI^e siècle; tous refusaient au pape le pouvoir de faire des lois qui obligent en conscience tous les fidèles, ou du moins de décréter certaines peines, et en particulier l'excommunication, contre les transgresseurs de ces lois. Il résulte clairement, cependant, des textes par lesquels le Christ confère à son vicaire, sans aucune restriction, la faculté de lier et de délier, de paître agneaux et brebis; on voit, dès les premiers temps de l'Église, le concile de Jérusalem réuni sous la présidence de Pierre, porter de véritables lois obligeant les fidèles[4]; les divers papes, à toutes les époques, imitent cette pratique, et, soit par leur autorité propre, soit par celle des conciles qu'ils président, imposent à tous les fidèles, et leur font accepter, certaines décisions qui constituent de véritables lois. La raison elle-même indique que

quelques lois proprement dites sont nécessaires au bon gouvernement de l'Église en plus des lois divines et des lois civiles; mais une loi n'est vraiment telle que si elle a force coactive: donc il faut, dans l'Église, des lois ecclésiastiques coactives. Or, dans l'Église, il n'y a pas, il n'y a jamais eu, d'autres lois que celles que portèrent les souverains Pontifes, ou les conciles présidés par eux; donc ces lois sont vraiment coactives et obligent vraiment et proprement en conscience[5].

Il est faux, en effet, que le Christ ait réglé par lui-même, et promulgué dans son Évangile, tous les détails nécessaires à la vie de l'Église.

Les préceptes évangéliques sont trop universels, et ne suffisent pas à diriger toutes nos actions, à moins que les décisions des princes ecclésiastiques ne les appliquent aux cas particuliers; les états politiques ont ainsi la loi naturelle pour se guider; et cependant cette loi, trop générale, ne leur suffit pas, à moins qu'elle ne soit appliquée aux cas particuliers par les décisions des princes[6].

---

1. *Defensor Pacis*, 2, 3, 4; fol. 78 sq.
2. Artic. 15 condamné à Constance. Denzinger, *Enchiridion*, 536.
3. Art. cond. à Constance. Denz, *l. c.*, 487-490, 506, 514. Turrecremata avait déjà développé avec soin contre eux les mêmes doctrines, *Summa*, p. 157, 191 sq.
4. *Act.*, 15, 28-29. Bellarmin discute avec soin les interprétations par lesquelles Calvin cherchait à atténuer la portée de cet argument. *Inst. chrét.*, 4, 10, 21, 22. *C. R.* 32, 783.
5. *De Rom. Pont.*, 4, 16. *Op.*, t. II, p. 128. — 6. *L. c.*, p. 129.

Lorsque l'Écriture défend de rien ajouter à la loi, à la parole de Dieu[1], elle doit s'entendre « d'une addition qui nuise à l'œuvre commandée par Dieu, non d'une addition qui en rende l'accomplissement plus parfait[2] ».

Sans doute Dieu a voulu que les chrétiens fussent libres des lois rituelles et cérémonielles, qu'il avait cependant instituées lui-même, mais on ne peut conclure de cette condescendance, comme le voulait Calvin[3], que l'Église ne puisse plus instituer de lois analogues.

Les cérémonies, réglées par Moïse, étaient des figures du Nouveau Testament, et devaient cesser en présence de la réalité; les préceptes judiciaires étaient faits pour le gouvernement du peuple de Dieu dans l'état spécial où il se trouvait, et cet état se transformant, ils devaient se transformer comme lui. Il ne suit nullement de là que, délivrés des lois de Moïse, nous soyons soustraits à toute autre loi politique et ecclésiastique[4].

Lorsque saint Paul défend à ceux que le sang du Christ a rachetés de se faire « les serviteurs des hommes[5] », il condamne l'obéissance servile qui ne s'inspire que de la crainte, ou d'autres motifs humains, non celle qui voit dans le supérieur légitime le représentant de Dieu[6]. Sans doute Dieu est le seul juge de la conscience humaine en ce sens que seul il voit cette conscience, et peut juger de ses actes intérieurs que rien ne manifeste au dehors; non en ce sens qu'il ne puisse permettre à un homme, son représentant, d'imposer des obligations à cette conscience[7].

Cette juridiction sur les âmes, le pape n'est pas seul à la posséder; les évêques, eux aussi, peuvent, par de vraies lois, et sous certaines peines, lier les consciences des fidèles qui leur sont soumis. Cette juridiction de qui la tiennent-ils? Leur vient-elle immédiatement du Christ, ou bien par l'intermédiaire du pape, seul directement investi de ses pouvoirs par

1. *Deut.*, 4, 2. — 2. Haec debere intelligi de additione corrumpente, non de perficiente opus praeceptum. *L. c.*, 17, p. 130.

3. « Aux cérémonies il y apparoist un vray Judaïsme; les autres observations sont comme gehennes pour tourmenter cruellement les povres consciences. » *Inst. chrét.*, 4, 10, 13. *C. R.* 32, 771.

4. *L. c.*, 18. *Op.*, t. II, p. 133. — 5. *1ª Cor.*, 7, 23. — 6. *L. c.*, 20, p. 135.

7. *L. c.*, p. 135.

Jésus-Christ? On sait avec quelle vivacité ce problème avait été discuté durant le concile de Trente, et comment Lainez y soutint, avec érudition et éloquence, la thèse de la collation immédiate de la juridiction au pape seul[1]. Deux propositions avaient été énoncées et défendues par Lainez dans ces mémorables circonstances : il est probable que les apôtres ont reçu leur juridiction du Christ, non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire de saint Pierre; il est sûr que les évêques reçoivent leur juridiction par l'intermédiaire du Pontife romain[2]. Bellarmin abandonne la première de ces thèses, mais reste fidèle à la seconde. Que les apôtres aient reçu de Jésus-Christ lui-même leurs pouvoirs sur les âmes, les textes évangéliques semblent l'indiquer clairement. Le Seigneur ne les envoie-t-il pas à la conquête des âmes « comme son Père l'a envoyé[3] »? Le choix de saint Matthias[4] et de saint Paul[5] par Dieu lui-même, sans qu'il y ait eu élection par le collège apostolique, confirme cette vérité. Enfin le Christ lui-même apparaît dans l'Évangile comme appelant, choisissant, désignant ses apôtres[6]. Le cardinal reconnaît, du reste,

> qu'avant la passion du Fils de Dieu les douze étaient apôtres sans être encore évêques ou prêtres, et sans avoir aucune juridiction; ce qui n'a rien d'étonnant, le Christ ayant conféré à ses apôtres leurs pouvoirs à différentes époques, et n'ayant achevé son œuvre, commencée avant la passion, qu'après sa résurrection[7].

Aucune des raisons qui démontrent la collation directe de la juridiction par le Christ aux premiers apôtres ne vaut pour les évêques leurs successeurs. Pour prouver que les évêques ont, de droit divin, leur juridiction, il faudrait produire une parole de Dieu sur laquelle se fonde cette juridiction, et on n'en produit pas d'autre que les paroles du Seigneur adressées aux apôtres; or ces paroles leur conféraient sur l'Église universelle une juridiction très ample que, de l'aveu même des

1. Cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 340 sq.
2. Grisar, *Jacobi Lainez disputationes tridentinae*, Innsbruck 1886, t. I, p. 77 sq., p. 96 sq.
3. *Joan.*, 20, 21, — 4. *Act.*, 1, 24 sq. — 5. *Galat.*, 1, 1, 15 sq. — 2, 6, 8. — 6. *Luc.*, 6, 13. *Joan.*, 6, 71. — 7. *Joan.*, 20, 21 sq. — Cf. *De Rom. Pont.*, I, 23, p. 139.

adversaires, les évêques actuels ne possèdent pas. D'ailleurs des raisons positives semblent s'opposer à la collation directe par Dieu de la juridiction épiscopale. Dans l'Ancien Testament[1], on voit Moïse assisté dans le gouvernement du peuple par soixante-dix vieillards, et l'esprit que Dieu donne à ceux-ci, c'est à Moïse qu'il le prend. L'Église est une monarchie; or le régime monarchique exige « que l'autorité soit dans un seul, et de lui découle sur tous les autres ». Les fameuses comparaisons par lesquelles saint Cyprien décrit la prééminence du successeur de Pierre, tête, racine, source, soleil de l'Église, montrent que pour le saint docteur c'est de ce Pontife que tous les autres reçoivent leurs pouvoirs[2]. Les juridictions des divers évêques sont inégales, telle s'étendant à un immense territoire, telle à une simple bourgade; or « si Dieu conférait immédiatement la juridiction aux évêques, tous l'auraient égale comme ils ont égal le pouvoir d'ordre; Dieu, en effet, n'a jamais déterminé la juridiction des évêques ». Si les évêques tenaient de Dieu même leur juridiction, le pape ne pourrait la leur enlever ou la restreindre, ce qui se fait fréquemment; Pierre n'aurait pu enlever aux autres apôtres leur juridiction parce qu'ils la tenaient de Dieu même; aujourd'hui encore, le pape ne peut enlever aux évêques et aux prêtres leurs pouvoirs d'ordre, parce que ces pouvoirs leur viennent directement de Dieu[3].

Bellarmin fortifie sa démonstration par les expressions du Pape Innocent Ier dans ses lettres aux évêques d'Afrique. « C'est de Pierre que l'épiscopat, que toute l'autorité de ce glorieux titre dérive... Selon moi, tous nos frères et collègues les évêques doivent rendre compte à Pierre, comme à l'auteur de leur titre et de leur dignité[4]. » Saint Léon le Grand n'est pas moins affirmatif. « Si le Seigneur a voulu que les autres princes de l'Église eussent avec le pontife romain quelques pouvoirs communs, ce n'est que de ce pontife qu'ils les tien-

1. *Num.*, 11, 16, 17. — 2. *De unitate Ecclesiae. Hartell* 1, 213, 214.
3. *De Rom. Pont.*, 4, 24. *Op.*, t. II, p. 140.
4. *Epist. ad conc. carthag. et milev.* (91 et 93 inter epist. August.). *M. L.* 20, 583, 590.

nent [1] »... La formule par laquelle le pape institue les évêques semble également à Bellarmin décisive en faveur de sa thèse. « Nous pourvoyons telle Église de tel chef, et nous l'établissons à sa tête comme père, pasteur et évêque, lui en confiant l'administration au temporel comme au spirituel [2]. »

Il est donc faux que les évêques soient les successeurs des apôtres comme les pontifes romains le sont de Pierre.

Le Pontife romain est au sens propre successeur de Pierre; il lui succède, non dans ses privilèges d'apôtre, mais dans ceux de pasteur ordinaire de toute l'Église, et voilà pourquoi il tient sa juridiction de celui qui l'avait donnée à Pierre; les évêques, au contraire, ne sont pas au sens propre les successeurs des apôtres; ceux-ci, en effet, ne furent pas pasteurs ordinaires, mais extraordinaires, et comme délégués; et en cette qualité, ils n'ont pas de successeurs [3].

On peut dire cependant, dans un sens large et impropre, que les évêques sont les successeurs des apôtres; comme eux ils ont la dignité et les pouvoirs épiscopaux; comme eux ils occupent le second rang dans l'Eglise [4].

V. POUVOIR DU PAPE DANS LES MATIÈRES TEMPORELLES.

Opinions diverses. — Pouvoir direct du pape dans les matières temporelles. — Négation de tout pouvoir du pape dans ces matières. — Opinion moyenne; pouvoir indirect du pape. — Exposition de la théorie; elle découle logiquement de l'institution de l'Église et de la papauté par Jésus-Christ. — Exemples dans les deux Testaments et dans l'histoire de l'Église. — Doctrine des papes du Moyen Age. — Réponse aux objections, surtout à celle tirée de l'antiquité chrétienne. — Le tyrannicide. — La souveraineté temporelle du pape.

Une dernière question reste à traiter, irritante entre toutes. Les pouvoirs du Souverain Pontife sur tous les chrétiens

---

1. *Sermo 4 de assumpt. sua ad pontif.*, *M. L.* 54, 150.
2. *De Rom. Pont.*, 4, 24. *Op.*, t. II, p. 141.
3. Magnum esse discrimen inter successionem Petri et aliorum apostolorum. Nam romanus pontifex proprie succedit Petro, non ut apostolo, sed ut pastori ordinario totius Ecclesiae; et ideo ab eo habet romanus pontifex jurisdictionem a quo habuit Petrus; at episcopi non succedunt proprie apostolis, quoniam apostoli non fuerunt ordinarii, sed extraordinarii, et quasi delegati pastores, quibus non succederetur. *L. c.*, 25 p. 141. — 4. *L. c.*, p. 142.

sont-ils uniquement spirituels? Ou au contraire, de ces pouvoirs spirituels eux-mêmes, le droit ne découle-t-il pas logiquement pour le chef de l'Église d'intervenir dans les questions temporelles lorsque le bien des âmes l'exige? « Pouvoir du pape au temporel ». Le cinquième livre du *De Romano Pontifice* est entièrement consacré à cette matière sur laquelle Bellarmin est revenu dans presque tous ses ouvrages de polémique.

A l'époque du cardinal, deux opinions extrêmes avaient cours à propos du pouvoir du pape au temporel. D'assez nombreux canonistes attribuaient au Souverain Pontife, en vertu du droit divin, un pouvoir suprême sur le monde entier, dans les matières tant politiques qu'ecclésiastiques [1]. Les protestants de toute secte, et les catholiques régaliens, dont Barclai exposa les idées avec science et talent, restaient fidèles aux traditions des légistes du moyen âge, et déclaraient que le Souverain Pontife, comme tel, n'a, de droit divin, aucun pouvoir dans les matières temporelles, et ne peut donner aucun ordre aux princes séculiers, ni à plus forte raison les dépouiller de leur royaume ou principauté, quand bien même il auraient mérité la déchéance [2]. Quelques-uns d'entre eux allaient jusqu'à interdire à tout homme d'Église la possession de toute souveraineté ou juridiction temporelle, « le droit divin défendant qu'un seul homme porte les deux glaives, temporel et spirituel [3] ».

---

1. Ces canonistes, très en faveur auprès de Sixte-Quint, ne faisaient que reproduire les doctrines de certains prédécesseurs du moyen âge, cf. v. g. Augustin Triumphus dans sa *Summa de potestate Eccles.*, q. 1, art. I, p. 2, 3, Rome 1582 : « Potestas jurisdictionis spiritualium et temporalium immediata est in solo papa, derivata in omnibus episcopis et praelatis; potestas autem in ministerium data in omnibus saecularibus et principibus ponenda est. » Sur les doctrines des canonistes et des légistes regaliens au moyen âge, cf. Mgr Baudrillart, *De l'intervention des papes en matière politique* (*Revue d'Hist. et litter. relig.*, 1898, t. 3, p. 33 sq.) et Timpe, *Die Kirchenpolitischen*, p. 3 sq.

2. Cf. Barclai, *De potestate Papae in temporalibus*, cap. 3 sq. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 627 sq.

3. Cf. Centur. Magdeburg., *Centur.*, 1, 2, 4, p. 435; ils déclarent que le Pape est l'Antechrist « quod gerat utrumque gladium, politicum simul et ecclesiasticum ». Cf. Calvin, *Inst.*, 4, 11 sq. *C. R.* 32, 797 sq.

Entre ces deux opinions extrêmes, Bellarmin présente

une opinion moyenne, commune parmi les théologiens catholiques; ils enseignent que le pape, en tant que tel, n'a directement et immédiatement aucun pouvoir dans les matières temporelles, mais seulement dans les spirituelles; que cependant, à raison même de son pouvoir spirituel, il a, dans certains cas, indirectement, un pouvoir suprême dans les matières temporelles [3].

Contre la première opinion, Bellarmin établit d'abord « que le pape n'est pas le souverain du monde entier ». Il ne l'est certainement pas des pays occupés par les infidèles, car les textes de l'Écriture sur lesquels est fondé son pouvoir ne lui donnent autorité que sur les fidèles du Christ; si Alexandre VI a divisé les terres récemment découvertes du Nouveau Monde entre les rois d'Espagne et de Portugal,

il ne leur donna pas licence de déclarer la guerre aux princes infidèles qui gouvernaient ces terres, et de s'emparer de leurs États; mais seulement d'envoyer dans ces régions païennes des prédicateurs de la foi chrétienne, et de protéger ensuite par les armes ces prédicateurs et les nouveaux chrétiens qu'ils auraient convertis; il voulait aussi empêcher les guerres et les querelles entre les princes chrétiens dont les sujets faisaient le commerce au Nouveau Monde [2].

Aucune preuve solide ne pourrait même établir que le pape est le souverain de tous les peuples chrétiens. Rien, en effet, ni dans l'Écriture, ni dans la Tradition, n'atteste cette souveraineté.

Des Écritures nous apprenons seulement que Pierre et ses successeurs ont reçu les clefs du royaume des cieux, il n'est pas question des clefs du royaume terrestre, et la tradition apostolique est également muette sur ce sujet;

---

1. Sententia theologorum communis, Pontificem, ut Pontificem, non habere directe et immediate ullam temporalem potestatem, sed solum spiritualem; tamen, ratione spiritualis, habere, saltem indirecte, potestatem quamdam, eamque summam, in temporalibus. *De Rom. Pont.*, 5, l. *Op.*, t. II, p. 145.

2. Alexander VI divisit orbem nuper inventum regibus Hispaniae et Lusitaniae. Respondeo, non divisit ad eum finem ut reges illi proficiscerentur ad debellandos reges infideles novi orbis, et eorum regna occupanda, sed solum ut eo adducerent fidei Christianae praedicatores, et protegerent ac defenderent, cum ipsos praedicatores, tum Christianos ab eis conversos, et simul ut impediret contentiones et bella principum Christianorum, qui in illis novis regionibus negotiari volebant. *L. c.*, 2, p. 147.

rien dans les paroles ou l'attitude des premiers papes, qui si souvent furent persécutés par les empereurs païens, n'indique qu'ils se soient cru une supériorité temporelle quelconque sur ces princes [1].

Enfin, de droit divin, le pape n'est le souverain d'aucun état particulier. Jésus-Christ, en tant qu'homme, pendant sa vie terrestre, ne voulut et n'accepta la souveraineté temporelle d'aucune province ou ville; le Souverain Pontife est le vicaire du Christ, et nous le représente tel qu'il était lors de son passage parmi les hommes; donc, en qualité de Vicaire du Christ et de Souverain Pontife, il n'a la souveraineté temporelle d'aucune province ou ville [2].

Mais si la thèse de la souveraineté directe du pape sur les États chrétiens ne repose sur aucun fondement solide, les théories protestantes et régaliennes d'après lesquelles le prince temporel est, dans l'exercice de son pouvoir, pleinement indépendant du Souverain Pontife, sont plus fausses encore, et plus dangereuses.

Le pape, en tant que tel, n'a aucune puissance purement temporelle; mais il a le pouvoir suprême de décider des intérêts temporels de tous les chrétiens, lorsque le bien des âmes l'exige [3].

Pour expliquer sa pensée, Bellarmin développe une comparaison qu'il a empruntée aux Pères de l'Église sur les rapports des deux pouvoirs.

Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel sont, dans l'Église, ce que sont dans le composé humain l'âme et le corps. L'âme et le corps sont

---

1. Ex scripturis nihil habemus, nisi datas Pontifici claves regni caelorum; de clavibus regni terrarum nulla mentio fit; traditionem apostolicam nullam adversarii proferunt. *L. c.*, 3, p. 147.

2. *L. c.*, 4, p. 148. Dans sa *Recognitio* de ce passage, Bellarmin distingue avec soin la triple royauté qui appartient au Dieu homme; royauté messianique ou spirituelle sur l'Église; royauté divine sur le monde entier, qui appartient au Christ à cause de l'union hypostatique, et lui donne tout droit sur tous les états de ce monde; royauté glorieuse qui lui appartient dans le ciel depuis l'Ascension. La seule royauté dont le Christ n'ait pas voulu, c'est la royauté purement temporelle (*Op.*, t. I, p. 13 sq.).

3. Pontificem, ut Pontificem, etsi non habeat ullam mere temporalem potestatem, tamen habere, in ordine ad bonum spirituale, summam potestatem disponendi de rebus omnibus omnium Christianorum. *L. c.*, 6. *Op.*, t. II, p. 155.

comme deux états distincts, qui peuvent se trouver tantôt séparés, tantôt unis..., quand ils sont unis dans l'homme vivant, ils ont une subordination, une connexion nécessaires; sans doute l'âme laisse le corps exercer ses fonctions à la manière de ceux des animaux, cependant, quand ses actes nuisent à la fin que l'âme se propose, elle commande au corps, le châtie; s'il le faut, elle lui impose des jeûnes et autres pénitences au risque même de l'affaiblir; elle impose à la langue le silence, aux yeux la modestie... elle peut imposer la mort même, comme dans le cas du martyre. De même, le pouvoir politique a ses princes, ses lois, ses jugements, et le pouvoir ecclésiastique ses pontifes, ses canons, ses sentences; le premier a pour fin la paix temporelle des hommes, le second leur salut éternel; on trouve les deux pouvoirs séparés, comme aux temps apostoliques; on les trouve unis, comme à notre époque; quand ils sont unis, ils ne forment qu'un seul corps, et le pouvoir inférieur doit être soumis et subordonné au supérieur. Le pouvoir spirituel n'a donc pas à s'immiscer dans les affaires temporelles, et doit laisser le pouvoir civil exercer son activité comme il le faisait avant l'union des deux sociétés en un état chrétien; un seul cas est excepté, celui où tel actes du pouvoir civil nuisent à la fin spirituelle que se propose l'Église, où tels autres actes de ce pouvoir sont nécessaires à l'obtention de cette fin; dans ce cas le pouvoir spirituel a le droit de contraindre le temporel par tels moyens et dans telle mesure qui lui semblent nécessaires [1].

Quelques conclusions pratiques se dégagent de ces principes, et Bellarmin les énonce en toute sincérité, quelques protestations qu'elles doivent soulever.

---

1. Ut se habent in homine spiritus et caro, ita se habent in Ecclesia duae illae potestates; nam caro et spiritus sunt quasi duae Respublicae, quae et separatae et conjunctae inveniri possunt..... invenitur caro adjuncta spiritui in homine, ubi, quia unam personam faciunt, necessario habent subordinationem et connexionem; caro enim subest, spiritus praeest, et licet spiritus non se misceat actionibus carnis, sed sinat eam exercere omnes suas actiones, ut in brutis exercet, tamen quando eae officiunt fini ipsius spiritus, spiritus carni imperat, eamque castigat, et si opus est indicit jejunia, aliasque afflictiones, etiam cum detrimento aliquo, et debilitatione ipsius corporis, et cogit linguam ne loquatur, oculos ne videant, etc. Pari ratione... spiritus imperare potest carni, ut se ac sua exponat, ut in martyribus videtur. Ita prorsus potestas politica habet suos principes, leges, judicia, etc., et similiter ecclesiastica suos episcopos, canones, judicia; illa habet pro fine temporalem pacem, ista salutem aeternam. Inveniuntur quandoque separatae, ut olim tempore Apostolorum, quandoque conjunctae, ut nunc. Quando autem sunt conjunctae, unum corpus efficiunt, ideoque debent esse connexae, et inferior superiori subjecta est et subordinata. Itaque spiritualis non se miscet temporalibus negotiis, sed sinit omnia procedere, sicut antequam essent conjunctae, dummodo non obsint fini spirituali, aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat, spi-

Le pape n'a pas le droit de déposer un prince, comme il dépose par exemple un évêque, en qualité de juge ordinaire; mais il peut transférer les états, enlevant un trône à un prince pour le donner à un autre, lorsque ce changement est nécessaire au salut des âmes; il agit alors en qualité de chef souverain au spirituel... Le pape ne peut pas en tant que tel, faire lui-même de lois civiles, ou confirmer ou infirmer les lois des princes temporels, parce qu'il n'est pas leur suzerain politique; mais il peut faire tout cela lorsque le salut des âmes exige que telle loi civile soit portée, et que le prince s'y refuse, ou que telle autre, pernicieuse, soit abolie, et que le prince s'obstine à la maintenir. Le pape ne peut pas, en tant que tel, prononcer, comme juge ordinaire, dans les procès ayant trait à des intérêts temporels; il peut prendre ce rôle de juge des causes temporelles lorsque le salut des âmes l'exige; par exemple lorsque deux rois indépendants sont en guerre, lorsque celui qui pourrait et devrait porter une sentence exigée par le salut des âmes ne le fait pas [1].

Cette conception du pouvoir de l'Église, et en particulier du pape, son chef, le cardinal reconnaît qu'elle n'est pas consignée en termes particuliers dans l'Écriture Sainte; mais elle l'est en termes généraux [2]. On doit y voir, en effet, une conséquence logique et inévitable de la constitution donnée par Jésus-Christ à son Église. De plus les enseignements des papes et des conciles; les exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de l'histoire de l'Église à toutes les époques, lui donnent une force nouvelle.

Et d'abord, de la constitution même donnée par Jésus-Christ à son Église, découle, comme une conséquence néces-

---

ritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via, quae ad id necessaria esse videbitur. *L. c.*, 6, p. 156.

1. Quantum ad personas, non potest papa, ut papa, ordinarie temporales principes deponere, etiam justa de causa, eo modo quo deponit episcopos, id est tamquam ordinarius judex; tamen potest mutare regna, et uni auferre atque alteri conferre, tamquam summus princeps spiritualis, si id necessarium sit ad animarum salutem... Quantum ad leges, non potest papa, ut papa, ordinarie condere legem civilem, vel confirmare, aut infirmare leges principum, quia non est ipse princeps Ecclesiae politicus, tamen potest omnia illa facere, si aliqua lex civilis sit necessaria ad salutem animarum, et tamen reges non velint eam condere, aut si alia sit noxia animarum saluti, et tamen reges non velint eam abrogare..... Quantum ad judicia, non potest papa, ut papa, ordinarie judicare de rebus temporalibus; at nihilominus, in casu quo id animarum saluti necessarium est, potest pontifex assumere etiam temporalia judicia, quando nimirum non est ullus qui possit judicare, ut cum duo reges supremi contendunt, vel quando qui possunt, et debent judicare, non volunt sententiam ferre. *L. c.*, 6, p. 156.

2. *De potestate Papae*, 5. *Op.*, t. XII, p. 28.

saire, le droit de cette Église à vivre et à se développer suivant cette constitution. Or, cette vie, ce développement ne sont possibles que si, dans certains cas, l'Église a pouvoir sur le temporel des États chrétiens. Cinq raisons en sont apportées par le cardinal.

1) Par la constitution du Christ

le pouvoir temporel est soumis au pouvoir spirituel lorsque tous deux sont les parties d'une même république chrétienne; si le souverain spirituel est supérieur au souverain temporel, il peut lui donner des ordres, et décider même de ses intérêts temporels lorsque le bien spirituel l'exige [1].

Que les deux pouvoirs soient les parties d'une même république chrétienne, nous l'apprenons de tout l'enseignement de saint Paul « qui ne nous parle pas de deux sociétés composées, l'une des papes et du clergé, l'autre des princes et des laïques, mais d'un seul corps qui est l'Église ». Que dans ce corps unique qui est l'Église, le pouvoir temporel soit soumis au spirituel, la chose est évidente pour qui considère les fins que poursuivent ces deux pouvoirs;

la fin temporelle est subordonnée à la fin spirituelle, le bonheur temporel n'est pas la fin dernière de l'homme, il est ordonné à la conquête du bonheur éternel; or, d'après Aristote, les pouvoirs sont subordonnés comme le sont leurs fins [2].

2) D'après la constitution du Christ, la république ecclésiastique doit être parfaite, et jouir des moyens suffisants pour parvenir à sa fin; sinon Jésus a manqué son œuvre. Or, pour que l'Église puisse atteindre sa fin spirituelle, elle doit avoir le pouvoir d'user et de disposer du temporel; sans quoi de mauvais princes pourraient impunément ruiner la vraie religion [3].

---

1. Potestas civilis subjecta est potestati spirituali, quando utraque pars est ejusdem reipublicae christianae; ergo potest princeps spiritualis imperare principibus temporalibus, et disponere de temporalibus rebus, in ordine ad bonum spirituale. *De Rom. Pont.*, 5, 7. *Op.*, t. II, p. 157.

2. Finis temporalis subordinatur fini spirituali, quia felicitas temporalis non est absolute ultimus finis, et ideo referri debet in felicitatem aeternam; constat autem ex Aristotele ita subordinari facultates ut subordinantur fines. *L. c.*, 7, p. 157.

3. Necessaria est ad finem spiritualem potestas utendi et disponendi de temporalibus rebus, quia alioquin possent mali Principes impune fovere

C'est ainsi que Bellarmin entend la fameuse théorie de saint Bernard sur les deux glaives qui sont à la disposition du pape [1], théorie reproduite par Boniface VIII dans la Bulle *Unam Sanctam* [2].

Ils veulent dire que le pape a, par lui-même, l'usage du glaive spirituel; et que comme le glaive temporel est soumis au spirituel, le pape peut commander ou interdire au roi l'usage du glaive temporel, lorsque la nécessité de l'Église le requiert [3].

3) C'est une obligation pour un peuple chrétien de repousser un prince infidèle ou hérétique qui s'efforce d'entraîner ses sujets dans l'hérésie ou l'infidélité [4]. Or, c'est au pape, chargé de veiller aux intérêts de la religion, qu'il appartient de décider si un roi est, ou non, coupable d'un tel crime; c'est donc à lui de décider si le prince doit être, ou non, dépossédé de son trône [5].

4) Quand les rois ou les princes demandent leur admission dans l'Église, c'est sous la condition, expresse ou tacite, de soumettre leur sceptre au Christ, promettant de défendre et de protéger la foi chrétienne, même s'il leur fallait pour cela perdre leur couronne; sans quoi, ils ne seraient pas dignes du Baptême. Si donc ils embrassent l'hérésie, ou nuisent à la religion, l'Église peut, sans aucune injustice, les déposséder de leur couronne [6].

5) Le cardinal tire enfin grand parti des deux paroles du Christ sur lesquelles se fonde le pouvoir pontifical.

---

haereticos, et evertere religionem. *Ibid.* Barclai oppose à cet argument une objection assez spécieuse : « on pourrait, de même, prouver que le prince temporel a droit d'intervenir dans le gouvernement de l'Église, et d'en expulser les prélats indignes, car ce pouvoir est nécessaire à sa mission temporelle, l'état étant troublé par les mauvais prélats » (*De potestate*, 17. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 652). Bellarmin repoussecette assimilation; car « le pouvoir temporel est soumis au pouvoir spirituel, et non réciproquement; si donc un prélat abuse de son pouvoir, par exemple en excommuniant sans raison un prince temporel, ou en déliant sans raison ses sujets de leur serment de fidélité, il pèche sans doute, mais le prince temporel n'a pas pour cela le droit de décider sur les personnes ou les choses spirituelles, moins encore de déposer un prince de l'Église ». *De pot.*, 17. *Op.*, t. XII, p. 63.

1. *De consideratione*, 4, 3. *M. L.* 182, 776. — 2. Raynaldi, *Annal.*, 1302, n° 13. — 3. *De Rom. Pont.*, 7. *Op.*, t. II. p. 157.

4. Bellarmin admettait que le seul cas où l'Église puisse autoriser à la révolte les sujets chrétiens d'un prince infidèle, en déclarant celui-ci déchu de son pouvoir, est celui où le prince s'efforcerait de faire apostasier ses sujets chrétiens. Dans les *Recognitiones* de ce passage, il s'est rallié à l'opinion de S. Thomas (2^a 2^{ae}, q. 10, art. 10) d'après laquelle l'Église peut autoriser à la révolte les sujets chrétiens d'un prince infidèle dans tous les cas où elle le pourrait vis-à-vis d'un prince chrétien. *Op.*, t. I, p. 20. — 5. *L. c.*, p. 158. — 6. *L. c.*

L'Écriture nous apprend qu'au pape a été concédé le pouvoir le plus étendu de gouverner, lier et délier, tous les chrétiens [1], quel que soit leur rang; on conclut de là que le Souverain Pontife possède le pouvoir de disposer du temporel des princes, fût-ce en les déposant; en vertu de son pouvoir spirituel, il peut en effet les lier des liens de l'excommunication, délier leurs peuples du serment de fidélité, les obliger, sous la même peine d'excommunication, à refuser l'obéissance au roi excommunié [2].

Le Christ a donné à Pierre la mission de paître agneaux et brebis [3].

Il lui a donc donné tous les pouvoirs dont un pasteur a besoin pour protéger son troupeau; or, un pasteur doit pouvoir écarter les loups par tous moyens; il doit pouvoir séparer du troupeau et réprimer les béliers furieux qui blessent de leurs cornes ceux dont ils devaient être les guides; il doit pouvoir désigner à chaque brebis les pâturages qui lui conviennent [4].

L'application est naturelle au prince prévaricateur qui cherche à pervertir la foi ou les mœurs de ses sujets.

On voit quel est, d'après Bellarmin, le double fondement du pouvoir indirect du pape sur les princes dans les matières temporelles. Le prince, comme tout autre chrétien, peut, dans ses actes de gouvernement, manquer plus ou moins gravement à la loi de Dieu; c'est au représentant de Dieu sur la

---

1. Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis...(*Matth.*, 16, 19).

2. In scripturis et traditione manifestissime reperimus fundatum primatum ecclesiasticum Romani Pontificis, quo primatu amplissima potestas continetur regendi, ligandi, et solvendi quoscumque, etiam reges et imperatores... ex hoc autem principio satis aperte colligitur, esse in romano pontifice potestatem temporalia disponendi, usque ad ipsorum regum et imperatorum depositionem, nam per ipsam spiritualem potestatem potest summus pontifex ligare principes saeculares vinculo excommunicationis; potest per eamdem solvere populos a juramento fidelitatis et obedientiae; potest obligare eosdem populos, sub excommunicationis poena, ut regi excommunicato non pareant, atque ut alium sibi eligant regem. *De potestate Papae*, 3. *Op.*, t. XII, p. 16.

3. *Joan.*, 21, 16 sq.

4. Cum Petro dictum est « Pasce oves », data est illi facultas omnis, quae est pastori necessaria, ad gregem tuendum; at pastori necessaria est potestas triplex; una circa lupos, ut eos arceat omni ratione qua poterit; altera circa arietes, ut si quando cornibus laedant gregem, possit eos recludere, et prohibere, ne gregem ulterius praecedant; tertia, circa oves, reliquas, ut singulis tribuat convenientia pascua. *De Rom. Pont.*, 5, 7 *Op.*, t. II, p. 159.

terre qu'il appartient de lui signaler ces manquements, comme tous les autres, et s'il le faut, de déclarer aux sujets qu'ils ne peuvent, en conscience, suivre leurs princes dans une voie dangereuse. Le prince peut, par ses actes de gouvernement, nuire gravement aux intérêts de l'Église dans ses états; c'est au chef de l'Église, investi par Dieu de tous les pouvoirs nécessaires pour la conduire à sa fin, qu'il appartient de sauvegarder ces intérêts en admonestant, contraignant par les peines spirituelles, et si ces moyens ne suffisent pas, déposant de son trône le prince prévaricateur. Directeur suprême des âmes chrétiennes, chef de l'Église, le pape juge directement la moralité de tel acte du prince, ou le dommage plus ou moins grand qui peut en résulter pour l'Église; indirectement, il atteint par là même tous les effets temporels de cet acte.

Le pouvoir indirect s'applique surtout aux matières mixtes, dont le règlement intéresse également les deux pouvoirs, telles les causes de mariage, d'éducation, de propriété ecclésiastique. A l'époque de Bellarmin les occasions d'en user étaient fréquentes, à cause des tentatives des princes protestants pour entraîner leurs sujets dans l'apostasie, et des tendances régaliennes des cours catholiques.

Bien qu'il avoue loyalement que ce pouvoir n'est pas consigné en termes formels dans l'Écriture Sainte, Bellarmin s'efforce d'en trouver au moins des traces dans les récits sacrés ou dans l'enseignement des Apôtres. Plus d'un trait de l'Ancien Testament montre, d'après lui, dans le grand prêtre des pouvoirs analogues à ceux que revendique le Souverain Pontife. Ozias, coupable d'usurpation sacrilège, ne fut-il pas chassé du temple par le grand-prêtre; et Dieu l'ayant, à cause de cette faute, frappé de la lèpre, ne dut-il pas abdiquer le trône en faveur de son fils, sur la sentence du même grand-prêtre[1]? Le grand-prêtre Joiada ne machina-t-il pas lui-même le complot qui enleva à Athalie la couronne et la vie, et ne la

1. *2 Paral.*, 26, 18 sq. Cf. *Levit.*, 13, 44 : « Quicumque maculatus fuerit lepra, et separatus est ad arbitrium sacerdotis, solus habitabit extra castra, etc. » *De Rom. Pont.*, 8; *Op.*, t. II, p. 159. *De potest. Rom. Pont.*, 37; *Op.*, t. XII, p. 105.

remplaça-t-il pas par le jeune Joas? La cause de cette révolution fut non seulement l'usurpation d'Athalie et sa tyrannie, mais surtout l'acharnement avec lequel elle s'efforçait d'entraîner le peuple au culte de Baal[1]. Si l'on consulte le Nouveau Testament, ne peut-on pas trouver une indication du pouvoir de l'Église au temporel dans la défense faite par saint Paul aux premiers chrétiens de soumettre leurs litiges aux tribunaux civils[2]. Dès les premiers siècles de l'Église, ne voit-on pas saint Ambroise chassant de l'église Théodose coupable, et lui imposant la réforme d'une loi trop cruelle, « ce qui montre manifestement que l'évêque possède, en certains cas, une juridiction temporelle même sur les maîtres du monde; si un simple évêque peut, dans certains cas, avoir cette juridiction, à plus forte raison le pape[3] ». Grégoire le Grand ne condamne-t-il pas ceux qui violeraient les privilèges accordés par lui à certains monastères gaulois « à la privation de leur dignité, de quelque rang ou puissance qu'ils soient[4] ». Cette parole du pape n'est pas, comme le voulait Barclai, une simple malédiction contre les violateurs des immunités ecclésiastiques[5], mais « un décret de déposition de leurs honneurs, et une déclaration que le peuple n'est plus tenu d'obéir à ces princes, privés qu'ils sont de leur puissance et dignité[6] ». Dans les siècles suivants, on voit Grégoire II interdire aux Italiens de payer leur tribut à Léon l'Isaurien, excommunié pour sa guerre aux saintes images, Zacharie déposer Childéric, et désigner Pépin pour son successeur, Léon III « transférer l'Empire des Grecs aux Francs, en la personne de Charlemagne », Grégoire V instituer les sept électeurs de l'Empire[7],

---

1. 2 *Paral.*, 23. 12 sq. — 4 *Reg.*, 11. 1 sq. Cf. *De Rom. Pont.*, 8; *Op.*, t. II, p. 159. *De potestate Rom. Pont.*, 38; *Op.*, t. XII, p. 165

2. 1ª *Cor*, 7. 1 sq. Cf. *De pot. Rom. Pont.*, 5. *Op.*, t. XII, p. 28.

3. *De Rom. Pont.*, 8; *Op.*, t. II, p. 160. *De potest. Rom. Pont.*, 39; *Op.*, t. XII, p. 108.

4. *Greg. Epist.*, 12, fin. *M. L.* 77, 1332.

5. *De potest.*, 40. Goldast, *Monarchia,* t. 3, p. 686.

6. *De pot. Papae,* 40. *Op.*, t. XII, p. 109.

7. Bellarmin, je l'ai dit plus haut, a traité dans un écrit spécial cette question de la translation de l'empire et de la création des sept électeurs. *Op.*, t. VI, p. 565 sq.

Grégoire VII, Innocent III, Innocent IV, Clément VI déposer empereurs et rois révoltés contre l'Église [1].

L'enseignement des papes est conforme à leur manière d'agir; plusieurs d'entre eux, dans les considérants des arrêts qui frappent les princes prévaricateurs, déclarent formellement qu'ils agissent en vertu de leur autorité apostolique, et du pouvoir que Dieu leur a donné sur l'Église. Bellarmin résume, en particulier [2], les doctrines énoncées par saint Grégoire VII dans sa fameuse lettre à l'évêque Hériman de Metz [3] et les considérants des sentences lancées par Innocent III et Innocent IV contre Otton IV, Raymond de Toulouse et Frédéric II [4]. Il fait remarquer que plusieurs de ces sentences pontificales furent portées dans des synodes romains, et approuvées par eux, et que les conciles généraux de Latran, en 1215, et de Lyon en 1245, ont approuvé les actes et les doctrines d'Innocent III et Innocent IV [5]. Pour lui, la thèse du pouvoir indirect de l'Église et du pape dans les matières temporelles, telle qu'elle vient d'être exposée, ne saurait donc être regardée comme controversée dans les écoles catholiques. Si elle n'a pas été définie, la pratique ecclésiastique pendant plusieurs siècles, les enseignements de la quasi-unanimité des docteurs au moyen âge [6], les conclusions logiquement déduites des textes scripturaires sur lesquels se fonde l'autorité de l'Église, rendent cette doctrine théologiquement certaine. Il répond à Barclai :

Que le pape ait pouvoir sur le temporel des princes, ce n'est pas une opinion, c'est une certitude pour les catholiques; les seules controverses

1. *De Rom. Pont.*, 8. *Op.*, t. II, p. 162. — *De pot. Rom. Pont.*, 41 sq. *Op.*, t. XII, p. 110 sq.
2. *De potestate Papae*, 10, 40 sq. *Op.*, t. XII, p. 46, 108 sq.
3. *Registr.*, 8, 21. *M. L.* 148, 594.
4. *De potestate Rom. Pont., Praef. Op.*, t. XII, p. 11, 12.
5. *De potestate Rom. Pont., Praef., ibid.*
6. Bellarmin, au début de son *De potestate Rom. Pont.*, a donné la liste de tous les auteurs qui ont admis un pouvoir direct ou indirect du pape sur le temporel des princes. Il en compte plus de soixante-dix, dont quatorze appartiennent à la France. Et il conclut : « S. Augustin, après avoir produit contre Julien le témoignage de onze auteurs célèbres, affirmait que ces auteurs formaient un concile à nul autre pareil, devant lequel Julien n'avait qu'à garder le silence. Que dire de nos autorités? » (*Op.*, t. XII, p. 10).

engagées à ce sujet concernent la nature de ce pouvoir; est-il proprement temporel, ou bien, quoique spirituel, s'étend-il aux choses temporelles, par une conséquence nécessaire, lorsque les intérêts spirituels l'exigent... Le fait, lui-même, que le pape peut, pour de justes causes, prononcer dans les matières temporelles, et aller jusqu'à enlever leurs trônes aux princes dans des circonstances données, est certain et prouvé [1].

On pense bien que les adversaires régaliens de Bellarmin ont fait une rude et savante guerre à la thèse du pouvoir indirect; Barclai, en particulier, a critiqué un à un les arguments apportés par le cardinal, tantôt niant l'authenticité du document produit, tantôt montrant, dans telle ou telle décision pontificale, non un ordre ou une sentence, mais un conseil donné à un prince ou à un peuple, et ne liant pas la conscience, tantôt flétrissant comme un abus de pouvoir l'acte de l'autorité ecclésiastique [2].

Surtout les théologiens vénitiens, comme le roi d'Angleterre, comme Barclai, se sont efforcés d'établir à leur tour, par l'Écriture sainte comme par la tradition des premiers siècles, l'indépendance absolue du pouvoir civil dans les matières temporelles. Plusieurs textes de l'Évangile et des Épîtres de saint Paul sont classiques pour eux. Le respect et l'obéissance au pouvoir civil n'ont-ils pas été recommandés à l'universalité des chrétiens; le Christ n'a-t-il pas déclaré que « son royaume n'est pas de ce monde [3] », n'a-t-il pas refusé de juger lui-même les litiges qui s'élevaient entre ses disciples au sujet d'intérêts temporels [4]? Saint Paul n'a-t-il pas interdit au soldat de Dieu de se laisser embarrasser dans les affaires temporelles [5]? Bel-

---

1. *De potestate Rom. Pont.*, 3. *Op.*, t. XII, p. 15. Bellarmin accentue encore cette note dans l'Apologie publiée par Schulcken : « quod si ex his non possit certo ac necessario confici sententiam illam « non posse principes a Pontifice deponi » esse haereticam, illud tamen sine dubio colligitur, esse periculosam, erroneam, et haeresi proximam » (c. 6. Rocaberti, *Bibliotheca*, t. 2, p. 64).

2. *De potestate*, c. 13 sq. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 645 sq. Quelques années après, Launoi a repris, avec plus de science encore, les mêmes objections dans ses *Epistolae* ad Girardum, ad Rolandum, ad Maraesium, ad Amelinam, ad Formentinum, *Op.*, t. V, Cologne 1731. Bossuet, dans sa *Defensio Declarationis*, s'est également efforcé de réfuter Bellarmin. Cf. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 419 sq. Timpe, *Die Kirchenpolitischen*, p. 95 sq.

3. *Joann.*, 18, 36. — 4. *Luc.*, 12, 14. — 5. 2ª *Tim.*, 2, 4.

larmin a réponse à tout par sa distinction entre le pouvoir direct et le pouvoir indirect de l'Église; ces objections valent contre les défenseurs du pouvoir direct, qui font du pape une sorte de suzerain des rois chrétiens; elles ne valent pas contre ceux du pouvoir indirect, qui ne concèdent au pape, en tant que tel, aucune autorité purement temporelle, et ne légitiment son intervention dans les conflits d'intérêts profanes que lorsque le bien spirituel des âmes, la liberté et l'honneur de l'Église, peuvent gravement souffrir de ces conflits [1].

Plus délicate, et plus difficile à résoudre, est l'objection tirée des doctrines et de la pratique de l'Église primitive. On l'a vu, les exemples les plus anciens que Bellarmin ait produits de l'intervention de l'Église dans l'administration temporelle des États sont ceux de saint Ambroise faisant réformer à Théodose une loi trop sévère, de Grégoire le Grand, frappant de déposition les princes qui violeraient les immunités de certains monastères; et ces faits ne sont guère concluants en faveur de la thèse du pouvoir indirect. Comment expliquer que, pendant les trois siècles des persécutions, on ne découvre aucune tentative d'un pape ou d'un évêque pour exciter les chrétiens à la révolte contre un pouvoir qui mettait au service du paganisme toutes les forces de l'Empire romain? Tout au contraire, les écrivains de l'âge apostolique et les premiers pères recommandent sans cesse aux fidèles opprimés la patience, la prière pour leurs princes persécuteurs, le loyalisme le plus absolu sauf devant les ordres réprouvés par la conscience chrétienne. Évidemment les chefs de l'Église, pendant ces âges primitifs, si rapprochés des enseignements de Jésus, se faisaient de leurs droits et de leurs devoirs envers le pouvoir civil une tout autre idée que les fougueux pontifes du moyen âge [2].

Bellarmin répond avec saint Thomas d'Aquin [3] :

---

1. *De Rom. Pont.*, 5, 10; *Op.*, t. II, p. 165 sq. *De potestate Rom. Pont.*, 12; *Op.*, t. XII, p. 48 sq.

2. Cette objection est spécialement développée par Barclai, *De potestate*, 6 sq., Goldast; *Monarchia*, t. 3, p. 633 sq. et par le roi Jacques d'Angleterre, *Triplici nodo. Jacobi Op.*, p. 246.

3. 2ª 2æ, q. 12, art. 2, ad 1m.

L'Église ne prive pas toujours du pouvoir un prince qui l'a mérité, parce qu'elle n'a pas à sa disposition les forces suffisantes pour faire exécuter ses décisions, ou qu'elle ne juge pas que ces décisions soient expédientes en telles ou telles circonstances. Si les chrétiens n'ont pas déposé Néron ou Domitien, c'est que les forces leur manquaient pour cela [1]. En ces temps les évêques devaient se préparer plutôt à subir le martyre qu'à réprimer les abus de pouvoir des princes. Mais lorsque l'Église se sentit un pouvoir suffisant, lorsqu'elle sentit que l'exercice de ce pouvoir pourrait contribuer au bien spirituel des princes et des peuples, ou du moins ne pas leur nuire, elle ne manqua pas d'en faire usage [2].

Il en fut de même sous Julien l'Apostat, sous les empereurs ariens; malgré les grands progrès faits par la religion chrétienne, les chefs de l'Église ne pensaient pas pouvoir, avec chances de succès, lutter contre toutes les forces du monde romain, dont l'Empereur avait la disposition; souvent aussi ils espéraient la conversion du prince prévaricateur; tel saint Ambroise en face du jeune Valentinien et de sa mère [3].

Cette réponse de Bellarmin a excité les railleries et l'indignation des gallicans : « indigne proposition, aussi absurde que ridicule; c'est donc à dire que les Apôtres, en ordonnant d'obéir et d'être soumis aux princes païens, sous-entendoient que ce n'étoit que pour un temps, et jusqu'à ce que les chrétiens eussent assez de force pour se défaire de ces princes... obéissance hypocrite et simulée, contraire à la sincérité, et démentie par les sentiments du cœur [4] ». Bellarmin ne semble pas avoir prêté aux premiers chrétiens tant de machiavélisme, et veut simplement dire que l'exercice d'un droit, de tout temps admis par l'Église, fut longtemps considéré par elle comme inopportun ou impossible; les circonstances historiques ayant

---

1. Ecclesia non semper principes infideles privat, vel quia non habet vires, vel quia non judicat id expedire... Quod si Christiani olim non deposuerunt Neronem, et Diocletianum, et Julianum Apostatam, et Valentem arianum, id fuit quia deerant vires temporales christianis. *De Rom., Pont.* 5, 7. *Op.*, t. II, p. 158.

2. Ea tunc erant tempora, ut potius ad martyrium subeundum episcopi, quam ad principes coercendos, parati esse deberent; at ubi vidit Ecclesia suae potestati locum aperiri, vel cum ipsorum principum spirituali utilitate, vel certe sine detrimento et pernicie populorum, non sibi defuit. *Apol. Franc. Romuli*, 8, p. 71. Cf. *De potestate*, 6; *Op.*, t. XII, p. 30.

3. *De potestate*, 7, 8. *Op.*, t. XII, p. 31 sq.

4. Guienne, *Mémoire*, p. 280.

changé, elle revendiqua ce droit. « Selon les circonstances, dit-il très justement à l'endroit cité, la foi doit se défendre par le martyre, par la fuite devant le persécuteur, par la résistance armée; jamais le Christ n'a défendu de repousser la force par la force; il a conseillé la fuite en plus d'un cas [1]. »

Telle est cette théorie fameuse du pouvoir indirect de l'Église, et en particulier du pape, sur le temporel des princes. Bellarmin ne l'a pas inventée [2]; tous les éléments en étaient épars dans les nombreux auteurs qui, depuis la lettre de saint Grégoire VII à Hériman de Metz, se sont efforcés de légitimer les sentences pontificales portées contre les princes prévaricateurs: au siècle même de Bellarmin, Pighi dans sa *hiérarchie ecclésiastique,* Saunders dans son *De visibili monarchia,* venaient de les exposer à nouveau [3]. Le mérite de l'auteur des Controverses est d'avoir réuni les arguments de ses devanciers en un système logiquement ordonné, que reproduiront par la suite tous les adversaires des théories régaliennes. Surtout, il a bien montré dans la mission spirituelle de l'Église l'origine de son droit d'intervenir dans le domaine temporel, et limité ce droit aux cas, très rares en somme, où les actes, la politique de l'autorité civile peuvent nuire gravement au bien des âmes. Comme toutes les doctrines modérées, la théorie du pouvoir indirect était destinée aux attaques des deux camps opposés. Pendant que les parlements français interdisaient ou condamnaient au feu les livres qui la contenaient, Sixte V, trouvant qu'elle ne faisait pas la part assez belle à l'autorité pontificale, inscri-

---

1. *De potestate. Op.*, t. XII, p. 30. Il est à remarquer que les protestants, qui à l'époque de Bellarmin admettaient le droit de révolte du peuple contre un injuste oppresseur, répondaient comme Bellarmin à l'objection tirée de la soumission des premiers chrétiens aux empereurs persécuteurs (cf. H. Baudrillart, *Jean Bodin et son temps,* p. 48. Paris 1853).

2. M. Turmel (*Histoire,* t. 2, p. 417) fait honneur à Bellarmin d'avoir « trouvé la formule » du pouvoir indirect. Le cardinal nous apprend lui-même qu'il emprunte cette formule à Innocent IV (cap. *Novit. de Iudiciis,* paragr. *de Feudo*) : « Pontificem non judicare directe de feudis, secus autem indirecte, ratione peccati » (*De potestate,* 5. *Op.*, t. XII, p. 27).

3. Pighi, *Hierarch. eccles. assertio,* l. 5, p. 244 sq. Sanderus, *De visibili monarchia Ecclesiae,* l. 2, p. 50 sq. Cf. Turmel, *Histoire,* t. 2, p. 415 sq. Plusieurs arguments de ses devanciers ont été négligés par Bellarmin comme peu probants.

vait au nouvel Index qu'il préparait le premier volume des Controverses; cette sentence fut rapportée aussitôt après la mort de Sixte V, avant même que n'eût paru la Bulle qui devait donner force de loi au nouvel Index; elle n'eut donc jamais de valeur juridique [1].

Malgré les atténuations apportées par Bellarmin à la doctrine de certains théologiens, surtout de certains canonistes du moyen âge, sur le pouvoir pontifical, ce pouvoir est, pour lui, considérable; « il n'est rien, a dit un de ses adversaires les plus intelligents, que le pape ne puisse faire dans le temporel, s'il croit que le bien des âmes l'exige [2] ». Qui donc, sinon le pape lui-même, décidera s'il y a lieu d'user de son pouvoir indirect, si la conduite de tel ou tel prince est assez nuisible aux intérêts des âmes pour que sa correction ou sa déposition s'imposent [3]? Et comme, dans ces décisions qui ne concernent que des cas particuliers, le pape ne jouit pas du privilège de l'infaillibilité, il est inévitable que telle ou telle des graves sentences, portées par lui en vertu de son pouvoir indirect, puisse être trop sévère, ou même injuste. Bellarmin ne s'est pas donné la mission de justifier tous les actes des papes du moyen âge [4] contre les souverains. Parlant de la lutte de Boniface VIII et de Philippe le Bel, il fait cette réflexion dans sa réponse au roi d'Angleterre : « Nous savons combien violente fut la querelle du roi Philippe avec le Pape Boniface; et il n'est pas étonnant que, dans la chaleur de la dispute, des paroles leur aient échappé qu'ils n'auraient jamais prononcées de sang-froid [5]. » S'il défend la conduite de Clément VII dans l'affaire du divorce de Henri VIII, il reconnaît que Paul III « porta contre ce roi une sentence trop sévère, mais alors que Henri avait déjà renoncé à la foi catholique, et s'était, par une hérésie nouvelle et inouïe, constitué chef de l'Église dans ses

1. P. Le Bachelet, article *Bellarmin à l'Index* dans les *Études*, 20 avril 1907. — 2. Guienne, *Mémoire*, p. 263.

3. Guienne, *l. c.*, p. 280.

4. « Non operae pretium est discutere, an omnes illi Pontifices habuerint justas et legitimas causas hanc potestatem circa dictos principes exercendi. » Schulcken, *Apologia*, 3. Rocaberti, *Biblioth.*, t. 2, p. 11.

5. *Apologia*, 6. *Op.*, t. XII, p. 142.

États [1] ». Il prévoit enfin formellement, nous le verrons, le cas où un pape abuserait de son pouvoir indirect; si l'abus est évident, il est permis de résister, au moins passivement, à la sentence pontificale, et la résistance active serait même licite dans le cas où le pape emploierait la violence pour imposer ses volontés injustes; si l'abus est seulement douteux, il y a obligation d'obéir, le supérieur gardant alors tous ses droits [2]. La constatation de ces inconvénients du pouvoir indirect — largement compensés du reste par les adoucissements que ce pouvoir apporta à l'arbitraire des princes du moyen âge — ne saurait faire méconnaître les graves raisons qui militent en faveur de la thèse de Bellarmin; les abus possibles d'un droit ne prouvent pas que ce droit n'existe pas.

De cette doctrine du cardinal, on a voulu tirer une conséquence odieuse; le droit au tyrannicide n'en découle-t-il pas logiquement? Le roi Jacques d'Angleterre [3], comme Barclai [4], comme Widdrington [5], le prétendaient; et longtemps après le cardinal, Guienne écrivait encore : « Bellarmin n'a jamais nié cette conséquence qu'un prince déposé par le pape, et déclaré indigne de régner, ne puisse être tué légitimement, si l'on ne peut autrement s'en défaire [6]. » Le cardinal donne sa vraie pensée sur cette délicate matière dans sa réponse au roi d'Angleterre.

Quand je dis que jamais depuis le commencement de l'Église, un pape n'a ordonné le meurtre d'un prince, même hérétique ou persécuteur, ou approuvé le meurtre d'un prince opéré par un autre, je n'entends pas parler du meurtre d'un prince qui aurait pu être commis dans une bataille, mais d'un assassinat exécuté par des traîtres ou des sicaires [7].

---

1. *De potestate Papae*, 32. *Op.*, t. XII, p. 93.

2. *Risposta*, prop. 16. *Op.*, t. VIII, p. 25; cf. p. 61. — Ces textes seront reproduits plus bas, dans l'exposé des théories politiques du cardinal; cf. p. 267 sq.

3. *Triplici nodo triplex cuneus. Opera Jacobi*, p. 265.

4. *De potestate*, 7. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 637.

5. *Apologia Cardinalis Bellarmini*, Cosmopoli 1611. Cf. Schulcken, *Apologia*, 9. Rocaberti, *Biblioth.*, t. 2, p. 91. — 6. *Mémoire*, p. 281.

7. « Bellarminus scripsit non esse auditum ab initio nascentis Ecclesiae..... quod ullus Pontifex principem ullum, quamvis ethnicum, quamvis persecutorem, caedi mandaverit, aut caedem ab aliquo forte patratam approbaverit.... respondeo Bellarminum non esse locutum de caede, quae

Il est clair, en effet, que si, dans le système de Bellarmin, le pape peut déposer un prince et donner sa couronne à un autre, une guerre civile s'ensuivra inévitablement, et que dans cette guerre le prince déposé peut perdre la vie; en ce sens, et en ce sens seulement, on peut dire que le cardinal a enseigné le tyrannicide; il a admis la légitimité de la guerre civile et de ses conséquences, mais il a toujours protesté que le meurtre d'un prince, opéré en dehors des lois de la guerre, était un abominable assassinat, que rien ne pouvait légitimer. Il a, de plus, mis à sa théorie sur le pouvoir indirect du pape deux restrictions intéressantes. Il déclare, d'abord, que normalement le pape doit se renfermer dans son rôle de chef spirituel de la chrétienté, et après avoir prononcé une sentence de déposition contre un prince prévaricateur, en laisser à d'autres l'exécution.

L'habitude des Souverains Pontifes est de reprendre d'abord paternellement le prince coupable, puis de lui retirer par une censure la participation aux sacrements de l'Église; enfin, si les circonstances l'exigent, de délier ses sujets du serment de fidélité, et de le priver lui-même de la dignité et de l'autorité royale. L'exécution de la sentence appartient à d'autres [1].

---

in praelio accidere potuisset, sed de parricidio, quod per proditores et sicarios patraretur. » *Responsio. Op.*, t. XII, p. 232.

1. Pontificum mos est, primum paterne corripere, deinde per censuram ecclesiasticam sacramentorum communione privare, denique subditos principum a juramento fidelitatis absolvere, eosque dignitate, atque auctoritate regia, si res ita postulet, privare. Executio ad alios pertinet. » *De potestate.* 7. *Op.*, t. XII, p. 32. Phrase vivement relevée dans l'arrêt du Parlement de Paris qui, le 26 novembre 1610, condamna au feu le *De potestate.* « O doctrine vraiment fausse et détestable,.... tendant à l'éversion des puissances souveraines ordonnées et établies de Dieu... induction d'attenter à leurs personnes et États » (cf. Guienne, *Mémoire,* p. 270). Au fond cependant Bellarmin ne veut, par cette restriction, que sauvegarder, jusque dans l'exercice de la justice la plus rigoureuse, le caractère pacifique du Père commun des fidèles.

« Il ne convient pas, dit-il dans l'apologie publiée par Schulcken, qu'un pape porte une sentence de mort, même contre un prince déposé de son trône; moins encore pourrait-il envoyer contre lui des assassins qui le tuent en trahison; surtout étant donné que d'ordinaire d'autres moyens peuvent être employés; la mansuétude du pouvoir ecclésiastique répugne aux exécutions sanglantes; et de fait, alors que de nombreux papes ont déposé des princes, on n'en connaît pas un seul qui ait ordonné le meurtre d'un souverain » (*Apologia,* 9. Rocaberti, *Biblioth.*, t. 2, p. 90).

Il rappelle ensuite les canons de l'Église qui interdisent aux clercs de verser le sang, et affirme plusieurs fois qu'une sentence pontificale portée contre un prince ne donne nullement aux clercs de son royaume le droit d'attenter à sa vie en quelque façon. A Barclai qui objectait qu'au temps de Constance ou de Julien l'apostat, il existait dans l'Empire des milliers de moines, capables du même zèle que Jacques Clément, il répond : « Moines et clercs ne doivent pas verser le sang, à plus forte raison ne doivent-ils pas assassiner un prince en trahison [1]. » Et dans sa réponse au roi d'Angleterre, il relève comme une indigne calomnie l'assertion de Jacques, que Sixte V avait prononcé en consistoire le panégyrique de Jacques Clément, et pensé à l'inscrire au nombre des martyrs [2].

On le voit, il serait injuste d'assimiler les théories de Bellarmin à celles de Mariana comme l'ont fait plusieurs adversaires gallicans du cardinal. Le rude théologien espagnol n'a pas traité la question du pouvoir indirect du pape sur les couronnes, et s'est borné à des considérations philosophiques sur le droit de révolte du peuple en certaines circonstances graves; non seulement il admet, comme Bellarmin le fera, l'existence de ce droit, mais il déclare qu'un prince opprimant gravement son peuple peut être mis à mort par un simple particulier « lorsqu'il aura été déclaré ennemi public par les États du royaume », ou même, au cas où cette assemblée ne pourrait se tenir, « celui qui, pour satisfaire aux vœux universels, aura attenté à la vie du tyran ne semble nullement avoir commis un crime » [3]. On ne rencontrerait pas trace de ces dangereuses doctrines dans les pages de Bellarmin qui lui furent le plus durement reprochées.

Le cardinal termine son exposé du pouvoir indirect du pape en réfutant les attaques de Calvin contre la souveraineté temporelle des hommes d'Église. « Il n'y a doute, disait le réformateur, que Jésus-Christ n'ait voulu exclurre les ministres de sa parolle de seigneurie terrienne, quand il a dit : « Les rois

1. *De potestate*, 7. *Op.*, t. XII, p. 32.
2. *Responsio. Op.*, t. XII, p. 233.
3. *De rege*, 6, p. 75, 77, Tolède 1598.

dominent sur les peuples, mais il n'est pas ainsi de vous [1]. » Car par ces paroles, non seulement il signifie que l'office d'un pasteur est différent de l'office d'un prince, mais que ce sont choses tant diverses qu'elles ne peuvent convenir toutes deux à une seule personne [2]. » Bellarmin fait observer à l'encontre que l'Ancien Testament offre de nombreux exemples de prêtres qui furent en même temps princes temporels. On ne voit aucune contradiction entre les deux charges; et au contraire « l'une peut servir l'autre ». Un même prince s'acquitte de fonctions bien diverses, telles que la présidence du sénat et la conduite de l'armée; aucune difficulté à ce qu'il soit à la fois bon chef spirituel et temporel. Ceux qui ont fait aux Pontifes romains, à des évêques ou abbés, donation de principautés temporelles, furent généralement de grands chrétiens; ceux qui les ont spoliés de ces bienfaits furent des tyrans dont la mémoire est encore en horreur. Il y a plus; l'expérience des siècles atteste les avantages de l'union des deux pouvoirs en un même homme.

En admettant même comme plus parfait absolument que le soin du spirituel soit réservé au pontife, et celui du temporel au roi, l'expérience nous enseigne qu'étant donnée la malice des temps il est non seulement utile, mais nécessaire et providentiel, que les papes et certains évêques soient princes temporels; si en Allemagne les évêques n'avaient pas été aussi princes d'Empire, aucun n'aurait pu garder son siège de nos jours... ainsi il a pu arriver que l'Église, qui dans les premiers siècles n'avait pas besoin du pouvoir temporel pour soutenir sa majesté, semble maintenant le réclamer nécessairement [3].

Les origines de l'État romain, en particulier, sont parfaitement honorables; et quand bien même les donations qui l'ont fondé ne seraient pas authentiques, une paisible possession de huit cents ans, qui peut légitimer les pires envahissements, l'aurait depuis longtemps rendu inattaquable. Les divers textes apportés par les protestants contre la souveraineté ecclésiastique prémunissent les disciples du Sauveur contre les défauts habituels aux détenteurs du pouvoir, orgueil, besoin de

1. *Matth.*, 20, 25, 26.
2. *Inst.*, 4, 11, 8. *C. R.* 32, 808.
3. *De Rom. Pont.*, 5, 9. *Op.*, t. II, p. 163, 161.

domination, inquiétude excessive des choses d'ici-bas; ils ne leur interdisent pas la possession même du pouvoir.

Si le prince ecclésiastique peut être prince temporel, il a, comme tout autre, droit à entreprendre une guerre juste, à entrer dans des confédérations et des ligues. Bellarmin a tenu à justifier Jules II des vives attaques dirigées contre lui par Barclai.

Jules, imitant en cela nombre de ses prédécesseurs, a recouvré, soit par ses armes, soit par le secours de ses alliés, l'état ecclésiastique presque complètement perdu; qui lui en ferait un tort devrait blâmer également le courage et l'habileté de ses plus saints prédécesseurs, j'ajoute la valeur guerrière des Machabées et de Moïse lui-même [1].

Le cardinal se rend compte cependant que la position pouvait être délicate pour les ecclésiastiques sujets des ennemis de Jules II, et obligés de suivre, au spirituel, la direction du prince qui faisait si rude guerre à leur patrie. Les théologiens de Venise surent lui rappeler malignement, en 1606, que quelques années auparavant le P. Richeome, dans une Apologie adressée à Henri IV, répondait à un pamphlétaire qui demandait ce que feraient les Jésuites au cas où un Pape imiterait, envers la France, la conduite de Jules II : « Nous ferions, pour dire cecy en passant, ce que firent alors les bons ecclésiastiques et bons François avec le roy Philippe le Bel et Louys Douxiesme, qui défendans leurs droits, ne quittèrent jamais le respect du Sainct-Siège [1]. » Bellarmin approuve pleinement cette réponse pleine de « prudence et circonspection » et l'interprète ainsi :

Ce religieux dit donc qu'il ferait ce que firent les bons, voulant signifier que les bons ecclésiastiques obéirent au pape, comme ils y étaient obligés, et en bons Français, donnèrent à leur roi le bon conseil de se réconcilier au plus vite avec son Père spirituel [3].

---

1. *De potestate*, 11. *Op.*, t. XII, p. 47.
2. Richeome, *Plainte apologétique*, c. 24, p. 51. Cf. *Trattato dei sette Teologi*, 19. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 339.
3. *Risposta*, 19. *Op.*, t. VIII, p. 29.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE RÉUNIE EN CONCILE. — L'ÉGLISE DISPERSÉE

I. L'ÉGLISE RÉUNIE EN CONCILE.

Énumération des conciles œcuméniques. — Utilité. — Pouvoir de les convoquer. — Composition. — Les évêques réunis sont juges de la foi. — Présidence. — Infaillibilité du concile uni au pape. — Le concile séparé du pape lui est inférieur.

On sait comment, au XV^e^ siècle et au début du XVI^e^, l'autorité des conciles avait été exaltée outre mesure par les adversaires du pouvoir pontifical à Constance, Bâle et Pise [1]. Pour les réfuter, les théologiens romains, Turrecremata et Cajétan en particulier, avaient dû traiter à fond de la nature et des attributions du concile général dans l'Église [2].

Par contre, à peine la révolte de Luther déclarée, l'hérésiarque et ses principaux partisans s'étaient élevés contre l'autorité des conciles, même généraux, en voyant que les papes se préparaient à réunir contre eux une de ces grandes assemblées [3]. Conformément à ces doctrines, la plupart d'entre eux refusèrent de paraître à Trente. Pendant les sessions du concile, et dans les années qui le suivirent, les attaques protestantes devinrent plus violentes encore [4]. Aussi il est peu de controversistes catholiques, parmi les prédécesseurs de Bellarmin, qui n'aient défendu, en même temps que l'autorité du

---

1. Les principaux traités gallicans sur la matière sont réunis dans le t. II des œuvres de Gerson. Cf. en particulier le *De potestate eccles.* de celui-ci, p. 240 sq.

2. Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, l. 3, p. 274 sq. Cajétan, *Opuscula*, t. I.

3. Cf. v. g. Luther, *Von den Conciliis und den Kirchen. Witt. germ.*, t. 7, p. 510 sq.

4. Cf. v. g. Dumoulin, *Conseil.*

pape, celle du concile œcuménique. En plus des dissertations consacrées aux conciles dans les ouvrages déjà signalés de Fisher, Pighi, Hosius, Pierre Soto, Delphini, Melchior Cano, Alphonse de Castro, Lindanus[1], Bellarmin cite comme lui ayant été utiles, les ouvrages spéciaux de Cochlaeus, de Jacobatius et de Gaspar Villalpando[2].

Le controversiste recherche d'abord l'origine de ces grandes assemblées ecclésiastiques. Elle est probablement divine; le Christ n'a-t-il pas promis d'être au milieu de ceux qui s'assembleraient deux ou trois en son nom[3]? Elle est, à coup sûr, apostolique, le concile tenu par les apôtres à Jérusalem ayant servi de modèle à tous ceux qui suivirent[4].

Les conciles se divisent en généraux, nationaux, provinciaux, diocésains, suivant que l'Église universelle ou une partie plus ou moins considérable de cette Église y est représentée. Une division plus importante est prise de l'approbation donnée par l'Église universelle à ces assemblées. Quelques conciles ont été approuvés par le siège apostolique, et leurs décrets sont reçus dans l'Église universelle; d'autres entièrement réprouvés; d'autres ont seulement quelques décrets approuvés, les autres étant rejetés; d'autres ne sont ni approuvés, ni réprouvés, tels un grand nombre de conciles particuliers[5].

Bellarmin compte dix-huit conciles entièrement approuvés par les papes, et dont l'autorité est reconnue par l'Église universelle : Nicée, 1er de Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, 2e et 3e de Constantinople, 2e de Nicée, 4e de Constantinople, 1er, 2e 3e, 4e de Latran, 1er et 2e de Lyon, Vienne, Florence, 5e de Latran, Trente[6]. Parmi les conciles réprouvés on peut citer celui de Pise, tenu en 1511 contre Jules II[7]; parmi ceux qui ne furent approuvés et reçus qu'en partie, les plus récents sont ceux de Constance « dont seules les dernières ses-

1. Bellarmin, *De Conciliis*, 1, 2. *Op.*, t. II, p. 197 sq. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 375 sq.

2. Cochlaeus, *De autoritate et potestate Generalis Concilii*, Eystet 1545. Jacobatius, *De Concilio*, Romae 1538. Gaspar Villalpandaeus, *Disputationes*, 9, *pro Concilio Tridentino*, p. 6 sq. — Venetiis 1564.

3. *Matth.*, 18, 20. — 4. *Act.*, 15, 6 sq. — 5. *De Conciliis*, 1, 4. *Op.*, t. II, p. 199 sq. — 6. *L. c.*, 5, p. 199 sq. — 7. *L. c.*, 6, p. 204.

sions, et les décrets approuvés par Martin V, font loi dans l'Église, et de Bâle « dont seules certaines dispositions concernant les biens d'Église ont été confirmées par Nicolas V [1] ». Quant au concile réuni à Pise, en 1409, pour mettre fin au grand schisme, et qui élut Alexandre V, loin de mettre fin au schisme il ne fit que l'augmenter; cependant le pape élu par ce concile, et son successeur Jean XXIII, ayant été, semble-t-il, légitimes, on peut le mettre au rang des assemblées que l'Église « n'a ni approuvées, ni réprouvées » [2].

La convocation des conciles peut être utile dans plusieurs cas : naissance d'une hérésie nouvelle, schisme entre deux papes rivaux, mesures à prendre contre un ennemi commun de la chrétienté. Si le pape était soupçonné d'hérésie ou si sa tyrannie devenait incorrigible, il y aurait lieu de réunir le concile. Le pape convaincu d'hérésie — Bellarmin, nous l'avons vu, n'admet pas cette hypothèse, mais d'autres l'admettent — pourrait être déposé; le pape, convaincu d'incorrigible inconduite ou tyrannie, ne pourrait être qu'admonesté [3]. Au cas où les cardinaux ne pourraient s'entendre pour l'élection d'un pape, c'est encore au concile que l'élection serait dévolue.

A la même assemblée appartient encore la réforme générale des abus qui se seraient introduits dans la chrétienté. Bien que le Souverain Pontife puisse, à lui seul, porter des lois qui obligent toute l'Église, la réforme se fait plus suavement lorsque ces lois ont eu l'approbation du concile général [4].

La réunion du concile général est donc souvent utile; parfois moralement nécessaire pour la solution de certaines difficultés graves; on ne peut dire cependant qu'il y ait jamais une nécessité absolue et proprement dite à cette convocation. L'Église a vécu trois cents ans sans conciles généraux, et a triomphé sans eux des persécutions du dehors, comme des hérésies et des abus du dedans; elle pourrait de même passer bien des siècles sans recourir à ce moyen extraordinaire.

---

1. *L. c.*, 7, p. 205 sq.
2. *L. c.*, 8, p. 206. Conformément à cette doctrine, Bellarmin fit retrancher le concile de Bâle de l'édition des Conciles qui parut à Rome sous Paul V de 1608 à 1612. Goujet, *Histoire de Paul V*, p. 149.
3. *L. c.*, 9, p. 206. — 4. *L. c.*, p. 207.

Dans toutes les circonstances énumérées plus haut, d'autres remèdes que la convocation du concile sont possibles; il reste cependant que cette convocation est souvent le moyen le plus suave et le plus rapide de rendre la paix à l'Église, et c'est dans ce sens qu'il faut interpréter les paroles des Pères qui réclament comme « nécessaire » la réunion d'un concile général pour triompher d'une hérésie ou mettre fin à une grave controverse [1]. En revanche, si par concile on entend toute assemblée d'évêques, aussi bien particulière que générale, on peut dire que les conciles sont absolument nécessaires à l'Église. En effet, l'Église, pour remplir sa mission, doit posséder un moyen ordinaire de mettre fin aux hérésies et aux scandales, et ce moyen ordinaire ne peut être que des réunions d'évêques. Sans doute, le pape est juge suprême; mais le Souverain Pontife ne doit pas, dans ses décisions, s'en fier à son seul jugement, ou attendre la révélation divine; c'est seulement après avoir usé de toute la diligence que la question réclame, après avoir pris les moyens ordinaires d'information, qu'il pourra compter sur l'assistance de l'Esprit-Saint et la direction divine; or le moyen ordinaire, et par là même nécessaire, de parvenir à la vérité, c'est la convocation d'un ou plusieurs conciles, plus ou moins considérables suivant les circonstances dont le pape est juge. A ces réunions le Christ a promis son assistance spéciale [2]; elles ont été toujours en usage dans l'Église depuis les temps apostoliques; et les siècles qui ne connurent pas de conciles généraux virent de nombreux conciles particuliers délibérer sur les grands intérêts de l'Église [3].

A qui appartient le droit de convoquer le concile général? Cette question était vigoureusement discutée à l'époque de Bellarmin. Luther [4], Calvin [5] les Centuriateurs de Magdebourg [6] et leurs principaux disciples [7] affirmaient qu'au chef

1. *L. c.*, 10, p. 207 sq. — 2. *Matth.*, 18, 20.
3. *L. c.*, 11, p. 210 sq.
4. *Von den Conciliis. Witt. Germ.*, t. 7, p. 467, 498.
5. *Inst.*, 4, 7, 8. *C. R.* 32, 693. — 6. *Centur.*, 4, p. 531.
7. Cf. v. g. du Moulin, *Conseil*, p. 3. Aux protestants on peut joindre l'évêque Nil de Thessalonique, *De primatu*, p. 51.

suprême du monde chrétien, à l'empereur seul, cette mission incombe en vertu de sa dignité, et ils s'autorisaient de l'exemple des premiers conciles, convoqués par les empereurs byzantins. Bellarmin pose à l'encontre la théorie catholique.

La mission de convoquer le concile général n'appartient qu'au Pontife romain; un autre peut cependant, avec le consentement du pape, convoquer le concile; il suffit même que la convocation, faite par un autre, soit ensuite ratifiée par le pape. Mais s'il n'y a eu de la part du pape ni convocation, ni consentement à la convocation faite par un autre, ni du moins ratification postérieure de cette convocation, il n'y a pas concile, mais conciliabule [1].

En effet, pour qu'un concile ait part à l'assistance promise par le Christ, il faut qu'il soit réuni « au nom du Christ », c'est-à-dire en vertu de son autorité. Or, c'est à Pierre, non à Tibère, que le Christ, en montant au ciel, a délégué l'autorité de paître ses brebis; dans le troupeau dont le successeur de Pierre est le pasteur, l'empereur, comme les autres fidèles, n'est qu'une brebis, et ce n'est pas à une brebis de convoquer les pasteurs [2]. A envisager, du reste, la question, du simple point de vue des convenances humaines, le droit de l'empereur à convoquer une assemblée de l'Église universelle ne peut se soutenir. « Seul celui-là peut convoquer avec autorité le concile universel qui a juridiction sur l'univers entier. Mais jamais aucun empereur n'eut juridiction, même civile, sur tout l'univers. » De quel droit un empereur byzantin, aux jours de la plus grande puissance de l'empire, aurait-il adressé une convocation aux évêques de ces florissantes chrétientés établies en terre barbare? Et dans les temps modernes, de quel droit l'empereur convoquerait-il à une assemblée les évêques d'Angleterre, de France, d'Italie, d'Espagne [3]? De nombreux conciles ont, dès la plus haute antiquité,

---

1. Catholici munus convocandi concilia generalia ad romanum pontificem proprie pertinere volunt, sic tamen ut possit etiam alius, pontifice consentiente, concilium indicere, quin etiam satis sit, si indictionem factam ipse postea ratam habeat et confirmet; at si nec ipse indicat concilium... nec saltem approbet indictionem, illud non concilium, sed conciliabulum fore. *L. c.*, 12, p. 211.

2. *L. c.*, p. 212. — 3. *L. c.*, p. 212.

proteste contre la prétention des princes temporels à réunir les évêques sans le consentement du pontife romain [1].

S'attaquant ensuite à l'objection principale de ses adversaires, la convocation des premiers conciles faite au nom de l'empereur, le cardinal affirme

qu'aucun concile général, reconnu comme tel par les catholiques, ne fut convoqué par un empereur sans le consentement et l'autorité du pontife romain... Sans doute les premiers conciles se réunirent sur la demande de l'empereur, mais celui-ci agissait d'accord avec le pontife romain [2].

On comprend facilement pourquoi les papes permirent cette convocation des premiers conciles par les empereurs; ils se conformaient aux lois impériales qui interdisaient les réunions nombreuses sans l'autorisation du pouvoir; le concile se tenait dans une ville soumise à l'empereur; les frais en étaient supportés par le trésor impérial; les premiers papes aimaient à reconnaître dans l'empereur leur souverain temporel, et à ne poser aucun acte intéressant la paix de l'empire sans son consentement; pour toutes ces raisons, « alors qu'ils n'avaient à obtenir de l'empereur que son aide ou sa permission pour la réunion du concile, ils le priaient, à titre de souverain maître temporel, d'ordonner la convocation de l'assemblée ». Toutes ces circonstances n'existent plus; et les papes affirment, avec raison, leur droit et leur indépendance en convoquant par eux-mêmes les conciles [3].

Une autre question s'est posée plus d'une fois lors des troubles qui agitèrent l'Église, et tout spécialement lors du grand schisme d'Occident. Dans un cas de nécessité, lorsque, par exemple, le pape est mort, ou captif, ou qu'il a perdu la raison, un autre que lui ne peut-il convoquer le concile général?

---

1. *L. c.*, p. 213 sq.

2. Nullum esse concilium generale catholicum, a solo imperatore indictum, id est sine consensu et auctoritate romani Pontificis. *L. c.*, 13, p. 214, 215.

3. *L. c.*, p. 216. Dans les *Recognitiones* de ce passage, Bellarmin a tenu à affirmer de nouveau « que si les papes des premiers siècles se considérèrent comme sujets des empereurs, ce ne fut pas *de jure*, mais seulement *de facto*. *Op.*, t. I, p. 21.

En aucun cas, répond Bellarmin, un concile convoqué sans l'autorisation du pape ne peut être regardé comme un vrai et parfait concile, et n'a l'autorité de définir les questions de foi; c'est en effet dans le chef de l'Église, c'est-à-dire en Pierre, que réside l'autorité principale... Un concile imparfait, suffisant pour donner un chef à l'Église, peut cependant se réunir dans les cas cités plus haut; l'Église, en effet, a, sans aucun doute, l'autorité suffisante pour se donner un chef, bien que, privée de ce chef, elle ne puisse porter de décrets sur bien des points... Ce concile imparfait pourra se réunir, soit que le collège des cardinaux le convoque, soit que, de leur propre initiative, les évêques du monde entier se réunissent dans la même ville [1].

Quels sont, de droit, les membres d'un concile? Les protestants réclamaient pour les docteurs et professeurs d'universités, la faculté d'y prendre part, et s'élevaient contre l'Église romaine, qui réservait cette faculté aux évêques et abbés [2]. Bellarmin rappelle contre eux la pratique générale de l'Église : seuls les évêques sont les membres ordinaires des conciles; par privilège et coutume les cardinaux non évêques, les abbés de monastères, les généraux d'Ordres, y sont également admis; les prêtres et autres clercs peuvent y être appelés à titre de conseillers et de théologiens, mais n'ont pas voix délibérative; de même les princes « afin qu'ils protègent la tenue du concile, soient les témoins de ses décrets, et puissent châtier de peines temporelles ceux qui les violeront [3] ». C'est que la mission de définir en concile ce qu'il faut croire ou faire est la mission propre des pasteurs; or les seuls évêques sont, à proprement parler, « placés par l'Esprit-Saint pour régir l'Église de Dieu ». Tel fut l'usage constant des conciles, sauf ceux de Constance et de Bâle, où, contre toutes les traditions de l'antiquité chrétienne, de simples prêtres eurent droit de suffrage; l'exemple de ces conciles n'est pas encourageant. Si les simples prêtres étaient admis comme

1. In nullo casu, sine pontificis auctoritate, posse convocari verum et perfectum concilium... quod videlicet auctoritatem habet definiendi quaestiones fidei. Praecipua enim auctoritas est in capite, sive in Petro, cui imperatum est ut confirmet fratres suos... poterit tamen in illis duobus casibus congregari concilium imperfectum, quod sufficiet ad providendum Ecclesiae de capite. *L. c.*, 14, p. 217. Cf. Cajétan, *De potestate Papae*, c. 15, 16. *Opuscula*, 1, 17 sq.

2. Brentius, *Conf. Witteberg. De conciliis*, p. 40. *Apologia*, p. 889.

3. *L. c.*, 15, p. 218.

juges dans ces grandes assemblées, les princes gouverneraient celles-ci à leur caprice, en les remplissant de leurs créatures [1].

Sans doute l'Église entière doit être représentée au concile; elle l'est par ses chefs comme un peuple par son prince. Sans doute fidèles comme pasteurs ont intérêt à ce que la vraie foi soit proclamée et défendue, mais dans cette œuvre de la défense et de la confession de la foi, évêques et fidèles ont leur rôle, les uns celui de chefs, les autres celui de soldats disciplinés. Sans doute de simples prêtres ou clercs peuvent être plus savants, plus compétents sur les matières traitées au concile, que les évêques qui en font partie; mais « ce n'est pas en tant que savants que les évêques siègent, c'est en tant que personnes publiques, que chefs de l'Église ayant juridiction [2] ». Les conciles ne peuvent être comparés à de simples controverses, auxquelles des prêtres instruits, et même des laïques, peuvent prendre part; ils doivent porter un jugement officiel sur les matières ecclésiastiques, et ce jugement n'appartient qu'aux chefs de l'Église [3].

Quel nombre d'évêques est requis pour qu'un concile puisse être dit universel? Bellarmin reconnaît que plusieurs conciles nationaux, ou même conciliabules, comptèrent un plus grand nombre de membres que des conciles reconnus comme œcuméniques. S'appuyant donc sur la coutume ecclésiastique, il pose les quatre conditions suivantes à l'œcuménicité d'un concile : que la convocation soit universelle, et notifiée aux principaux pays chrétiens — qu'aucun évêque en communion avec l'Église ne soit exclu de l'assemblée — que les quatre patriarches orientaux assistent par eux-mêmes ou par délégués; cette troisième condition souffrit des exceptions dans l'antiquité, et peut en souffrir encore — enfin qu'au moins la plus grande partie des pays chrétiens soient représentés par leurs envoyés; si le concile se tient en Orient, il a paru toujours suffisant pour l'œcuménicité que de nombreux évêques orientaux, venus de toutes les provinces, y prennent part, et que de l'Occident quelques-uns soient envoyés par

1. *L. c.*, 15, p. 219. — 2. *L. c.*, 16, p. 221.
3. *L. c.*, 16, p. 220 sq.

le Souverain Pontife pour représenter leurs frères; si le concile se tient en Occident, la présence de quelques Orientaux suffit. Cette dernière condition ne fut pas remplie aux deuxième et troisième conciles œcuméniques, qui ne comptèrent aucun représentant de l'Occident, « mais les Papes Damase et Célestin les confirmèrent, en leur nom propre et en celui des évêques d'Occident réunis par eux en synode [1] ».

Les évêques réunis en concile ne sont pas de simples docteurs qui délibèrent, et dont l'avis n'oblige pas la conscience ils sont vraiment juges de la foi, et il y a obligation d'obéir à leurs décrets. Cette conception est absolument opposée à celle des protestants pour lesquels un décret de concile ne peut jamais prévaloir contre le sens que chaque fidèle découvre dans la Sainte Écriture. « Je veux, dit Luther, qu'on juge les conciles par l'Écriture [2]. » Et Calvin : « Toutes fois et quantes qu'on met en avant un décret de quelque concile, je voudroye qu'on poisast diligemment en quel temps il a esté tenu, pour quelle cause, et à quelle fin, et quelles gens y ont assisté; puis après, qu'on examinast à la reigle de l'Escriture le poinct dont il est question, et que le tout se fist en sorte que la détermination du concile eust son poids, et qu'elle fust comme un advertissement; toutesfois qu'elle n'empeschast point l'examen que j'ay dict [3]. »

Tout autre apparaît dans l'histoire le rôle des membres des conciles. Dans le premier qui fut tenu à Jérusalem [4] « ce n'est pas d'après l'Écriture, mais d'après les jugements des apôtres, que les questions furent résolues ». Et on voit tous les conciles subséquents promulguer des définitions, des canons, en imposer d'autorité la croyance et la pratique aux fidèles [5].

Mais si les évêques sont vraiment juges de la foi, le pape, leur président, sera-t-il tenu de suivre l'avis de la majorité?

Le pape, répond Bellarmin, n'est pas seulement président du concile; il est le souverain chef de l'Église; en cette qualité il peut donc annuler

1. *L. c.*, 17, p. 222.
2. Scripturam volo judicem esse Conciliorum. *Assertio artic.*, 29. *W.* 7, 134. — 3. *Inst.*, 4, 9, 8. *C. R.* 32, 748.
4. *Act.*, chap. 15, 16. — 5. *L. c.*, 18, p. 223 sq.

la sentence portée par l'assemblée; et lorsqu'il préside cette assemblée, suivre l'avis de la minorité; il agit alors, non en tant que président du concile, mais en tant que chef de l'Église.

Le cas s'est produit pour des conciliabules dont le pape dut casser les décrets, jamais pour un des conciles œcuméniques que l'Église a reconnus [1].

Chef de l'Église, le pape est donc, de droit, président du concile, et exerce ses fonctions par lui-même ou par ses légats; contre les Centuriateurs de Magdebourg [2] Bellarmin prouve qu'il en fut ainsi depuis le concile de Jérusalem, présidé par saint Pierre, jusqu'aux plus récents; si, comme au 1er concile de Constantinople par exemple, le pape et ses légats sont absents, les décrets leur sont envoyés, et c'est seulement après la confirmation pontificale qu'ils ont leur force; ni l'empereur ou ses délégués, ni les autres patriarches, n'ont eu la présidence et la direction dans un concile universel [3].

Le cardinal termine en réfutant les raisons qu'avaient prétextées les luthériens pour récuser l'autorité du concile de Trente, et montre que si ces raisons étaient valables, aucun concile de l'antiquité n'aurait été légitime.

Les décrets portés par un concile général, et approuvés par le pape, sont-ils infaillibles? Luther [4], comme Calvin [5], le niait. Bellarmin trouve la preuve de cette infaillibilité dans le texte par lequel le Christ promet à ceux qui s'assembleront deux ou trois en son nom de résider au milieu d'eux [6], promesse faite dans les mêmes circonstances que celle de l'infaillibilité de l'Église; il en appelle encore à la parole du Christ aux apôtres : « l'Esprit de vérité vous enseignera toute vérité [7] », parole qui s'adressait, non aux apôtres

1. *L. c.*, 18, p. 225. Sur ce point Turrecremata est plus hésitant, et admet que si, par impossible, la quasi-unanimité du concile était d'un autre avis que le pape en matière de foi, le concile devrait surseoir à toute décision jusqu'à ce que l'accord ait pu s'établir (*De Eccles.*, 3, 64, p. 351 sq.). Cano (*De locis*, 5, 5, 2, p. 117 sq.) est avec Bellarmin. De même Cajétan, *Apologia*, 2, 21. *Opusc.*, t. I, p. 43 sq.

2. *Centur.*, 4, 7; col. 536. — 3. *L. c.*, 19, p. 225 sq.

4. *Assert. artic.*, 28, 29. *W.* 7, 133, 134. *Von den Conciliis. Witt. germ.*, t. 7, p. 474.

5. *Instit.*, 4, 9, 8. *C. R.* 32, 749. — 6. *Matth.*, 18, 20. — 7. *Joan.*, 16, 13.

séparés, mais au collège apostolique ; il cite la formule employée par le premier concile : « Il a paru bon à l'Esprit-Saint et à nous [1] ». Tous ceux, enfin, qui admettent l'infaillibilité de l'Église, doivent admettre celle du concile général approuvé par le pape. En effet l'autorité doctrinale de l'Église ne réside que dans les évêques ; si donc cette autorité est infaillible, celle des évêques le sera aussi. Mais les évêques pris individuellement ne sont nullement infaillibles, donc cette infaillibilité réside dans leur réunion [2].

L'enseignement des Pères sur la matière est également significatif ; ils regardent les décrets du concile général comme le jugement suprême de l'Église dont on ne peut appeler ; ils traitent en hérétiques et en excommuniés tous les contempteurs de ces décrets qui sont « la parole de Dieu même et les oracles du Saint-Esprit » ; ils affirment que les fidèles doivent plutôt affronter la mort que de désobéir à un concile [3].

La raison même nous montre que si les décrets des conciles œcuméniques ne sont pas infaillibles, il n'y a plus dans l'Église aucun jugement stable et définitif ; on pourra toujours revenir sur les condamnations portées contre les anciens hérétiques ; on devra reconnaître que tous les conciles œcuméniques admis par l'Église se sont grossièrement trompés et ont trompé les fidèles, en imposant, comme objet immuable de leur croyance, des doctrines dont la vérité n'était pas garantie [4].

Bellarmin va plus loin, et tient qu'un décret de concile particulier, approuvé par le pape, est également infaillible ; cette doctrine ne lui paraît pas de foi, puisque l'Église tolère encore chez des catholiques l'opinion contraire ; mais il serait « téméraire, erroné, et proche de l'hérésie » de la nier. Les mêmes preuves, en effet, qui établissent l'infaillibilité personnelle du pape dans ses décrets solennels concernant la foi et les mœurs, valent pour les décrets des conciles provinciaux confirmés par lui. Des conciles provinciaux ont suffi pour condamner les premières hérésies, et leur jugement fut accepté par toutes les Églises [5]. Un concile particulier, non

1. *Act.*, 15, 28. — 2. *De Conciliis*, 2, 2, p. 238.
3. *L. c.*, 3, p. 240. — 4. *L. c.*, 4, p. 241. — 5. *L. c.*, 5, p. 241.

approuvé par le pape, n'est pas infaillible dans ses décrets, mais il jouit d'une grande autorité dans l'Église, et son approbation donnée à une doctrine lui confère une sérieuse probabilité [1].

Parmi les nombreuses objections opposées par Calvin [2] ou les Centuriateurs [3] à l'infaillibilité des conciles généraux, ou des conciles particuliers approuvés par le pape, les plus sérieuses sont tirées des prétendues erreurs de ces conciles; selon son habitude, Bellarmin les discute avec soin, et conclut, suivant les cas, en défendant le décret incriminé, ou en prouvant que la sentence erronée de telle ou telle assemblée n'eut pas l'approbation du pape; c'est le cas pour le décret du concile de Francfort sous Charlemagne contre le culte des saintes images [4]; à ce sujet le cardinal donne son avis sur les livres carolins dont la récente publication avait fourni des armes aux protestants; tout en reconnaissant qu'ils sont de l'époque de Charlemagne, il s'efforce de prouver « qu'ils ne sont pas de Charlemagne, et qu'ils ne méritent aucune créance [5] ».

Bellarmin reconnaît que les conciles n'échappent pas aux misères dont souffrent toutes les assemblées délibérantes; la protection de Dieu sur eux fera seulement que les décrets conciliaires n'en seront pas viciés.

Il peut se faire que dans un concile la majorité soit contre les meilleurs, ainsi qu'il arriva à Rimini et au conciliabule d'Éphèse; mais alors les actes de ce concile seront annulés par celui auquel Dieu a commis le soin de confirmer ses frères [6].

Admettons, disaient enfin les protestants, qu'un concile légitime soit infaillible dans ses décrets, comment connaissons-nous que tel ou tel concile a été légitime? Par l'autorité des historiens, et nous savons combien cette autorité est sujette à caution. Nous ne pouvons donc jamais être sûrs de l'infaillibilité des décrets d'aucun concile.

Qu'un concile soit légitime, répond Bellarmin, la chose peut être évidente sans autre preuve à ceux qui y étaient présents : la réunion des

1. *L. c.*, 10, p. 258. — 2. *Inst.*, 4, 9, 3. *C. R.* 32, 743.
3. *Cent.*, 8, 9; col. 639. — 4. *L. c.*, 8, p. 251 sq. — 5. *L. c.*, p. 254.
6. *L. c.*, 9, p. 257.

évêques du monde entier sur la convocation du pape, et les autres conditions de la légitimité d'une telle assemblée sont des faits bien visibles. Pour ceux qui n'assistaient pas, et pour la postérité, il peut conster de cette légitimité par le témoignage humain, mais témoignage capable de produire la certitude, et comparable en quelque façon à l'évidence naturelle... Nous savons par la foi catholique qu'un concile légitime, confirmé par le pape, est infaillible; nous savons, par évidence naturelle ou par témoignage humain très certain, que tel et tel concile ont été légitimes et approuvés du souverain pontife; nous pouvons conclure avec certitude qu'il faut croire sans hésitation aux décrets de ce concile [1].

Ailleurs, nous l'avons vu, Bellarmin a complété cette réponse en mettant la légitimité de tel ou tel concile au nombre de ces faits non révélés auxquels peut s'étendre l'infaillible autorité de l'Église [2].

Mais cette infaillibilité, le concile général en jouit-il avant sa confirmation par le pape? Bellarmin, dans sa réponse, distingue quatre cas. Le concile porte ses décrets malgré la protestation des légats du pape qui le président, ou bien les légats approuvent les décrets, mais ils vont en cela contre les volontés connues du pape et les instructions reçues de lui. Dans ces deux cas, les décrets peuvent certainement être erronés, et l'ont été de fait, par exemple, au conciliabule d'Éphèse, ou à celui de Constantinople qui donna raison à Photius sous Nicolas Ier [3]. Les décrets sont approuvés par les légats présidents, mais ceux-ci agissent sans instructions claires du souverain pontife; quelques catholiques tenaient pour l'infaillibilité de pareils décrets; Bellarmin les réfute :

la fermeté d'un concile vient de l'accord qui s'y manifeste entre le corps de l'Église et sa tête; or dans le cas en question, la tête de l'Église n'a pas donné son avis, puisque les légats ne connaissent pas la pensée du pape, et qu'ils ne participent pas au privilège de son infaillibilité;

il y a d'ailleurs plus d'un exemple de canons de conciles rédigés dans ces conditions, et que le pape a cassés dans la suite, tel celui du concile de Bâle établissant la supériorité du con-

1. Cum ex fide catholica habeamus, concilia legitima a summo pontifice confirmata, non posse errare, et ex naturali evidentia, aut ex fide humana certissima, sciamus concilium nicaenum... et alia ejusmodi legitima, et a summo pontifice approbata fuisse, id certe sequitur, ut hujusmodi conciliorum decreta certa fide credamus. *L. c.*, p. 258.

2. Cf. *supra*, p. 123. — 3. *L. c.*, 11, p. 260.

cile sur le pape[1]. Enfin le cas peut se présenter où les légats présidents ont reçu du pape des instructions claires, dans lesquelles la pensée du pontife sur tel point de dogme ou de discipline est manifeste. Les décrets du concile, approuvés par les légats, sont d'accord avec ces instructions. Dans ce cas, il y a accord de la tête et des membres, c'est-à-dire de l'Église universelle, laquelle est infaillible.

Lorsque l'assemblée est d'accord avec la pensée connue du pape, et que le décret est formé par les légats au nom de celui-ci, il y a sentence suprême et définitive, non seulement du concile, mais du pape; et le pape ne pourrait annuler ce décret, car il connaît certainement que sa pensée est de Dieu par le fait que le concile l'approuve[2].

Telle la sentence du concile de Chalcédoine contre Dioscore confirmant celle qu'avait précédemment portée le pape saint Léon[3]. On voit, de fait, dans ce cas, les anciens conciles urger l'exécution de leurs décrets avant d'avoir obtenu pour eux la confirmation pontificale[4].

Le concile général est-il dans l'Église l'autorité suprême? Avant tout, ses décrets doivent-ils être mis au-dessus de l'Écriture Sainte? Calvin reprochait vivement aux « Romanisques » d'avoir enseigné ce blasphème. « Ils veulent que les conciles ayent puissance souveraine d'interpréter l'Escriture, et sans appel;... touchant ce qu'ils babillent, que l'Église a puissance d'approuver l'Escriture, je me déporte d'en traiter, pour cause; car d'assujettir ainsi la sagesse de Dieu à la censure des hommes, qu'elle n'ait autorité sinon en tant qu'il leur plait, c'est un blasphème indigne d'estre mentionné[5]. » Bellarmin repousse avec indignation cette calomnie :

---

1. Firmitas concilii nascitur ex consensione et conjunctione corporis cum capite. At caput nondum aperuit sententiam suam; etsi enim legati praesunt nomine pontificis, tamen non sunt revera pontifices, nec sciunt quae sit mens pontificis. *L. c.*, 11, p. 260.

2. Quando concilium consentit cum pontificis sententia, formaturque decretum a legatis nomine pontificis, tunc incipit esse sententia definitiva, et ultima, non solum concilii, sed etiam pontificis, neque potest pontifex eam retractare; nam certo intelligit, sententiam suam fuisse a Deo, quando a concilio approbatur. *L. c.*, 11, p. 261. — 3. *Labbe-Coleti*, t. 4, col. 1306. — 4. *L. c.*, p. 262.

5. *Inst. chrét.*, 4, 9, 14. *C. R.* 32, 756.

Il n'y a pas blasphème de notre part, il y a imposture de la part de nos adversaires ; les catholiques ne subordonnent pas l'Écriture aux décrets des conciles, ils la regardent comme supérieure. Si quelques-uns disent parfois que l'Écriture est soumise à l'Église ou aux conciles, ils n'entendent pas parler de l'autorité propre de l'Écriture, mais de son explication par rapport à nous [1].

Et il développe dans un parallèle cité ailleurs les différences qui existent entre la parole de Dieu, et les décrets conciliaires qui ne font qu'expliquer et interpréter cette parole [2].

Reste la question la plus ardemment discutée à l'époque de Bellarmin, et à propos de laquelle il a pour adversaires plusieurs de ceux dont il aimait jusque-là à opposer l'autorité aux protestants. Le concile général est-il au-dessus du pape? Il s'agit évidemment d'un concile séparé du pape, et agissant en dehors de son autorité. Bellarmin rappelle les systèmes divers nés en France au temps du grand schisme. Il note cependant avec soin la différence profonde qui sépare les gallicans du XV^e^ siècle des protestants du XVI^e^.

Les protestants enseignent que le pape n'est, en aucune façon, la tête de l'Église, mais seulement l'évêque de Rome, tout au plus le patriarche d'Occident; les sorbonistes cités plus haut regardent le pape comme le chef et le pasteur de tous les chrétiens, et même de toutes les Églises, prises individuellement; ils mettent seulement au-dessus de lui l'Église réunie en concile général [3].

Contre ces derniers, Bellarmin établit d'abord « que le pontife romain est le pasteur et le chef, non seulement de toutes les Églises particulières, mais de l'Église universelle réunie en concile »; il use pour cela des mêmes textes qui lui ont servi à prouver la primauté de juridiction du pape. Si Pierre est la pierre sur laquelle l'Église est bâtie, il est le fondement de tout l'édifice, « le fondement ne reposant pas sur l'édifice, mais l'édifice sur le fondement [4] ». Si Pierre est le pasteur des agneaux et des brebis, il l'est du troupeau rassemblé aussi bien que de chacun de ses membres.

Les conciles ont plus d'une fois salué dans le pontife romain

1. *L. c.*, 12, p. 262. — 2. Cf. *supra*, p. 6.
3. *L. c.*, 14, p. 265.
4. *L. c.*, 15, p. 267.

« leur tête, leur chef[1] »; le concile de Florence a défini que le pape est le chef de toute l'Église, et a reçu du Seigneur le pouvoir plénier de régir l'Église universelle[2]. Le concile de Constance a condamné cette proposition de Jean Huss : « Pierre n'a pas été, et n'est pas, la tête de la sainte Église catholique[3] ». L'Église est un corps visible; elle doit avoir une tête visible, et cette tête ne peut être que le pape. Le pape, d'après les conciles cités plus haut, est le vicaire immédiat du Christ; donc il commande, à la place du Christ, à tous ceux dont le Christ est le chef invisible; or le Christ est le chef invisible, non seulement des églises particulières, mais de toute l'Église réunie en concile; donc le pape commande même au concile universel[4].

La conséquence de cette première assertion, c'est que « le souverain pouvoir ecclésiastique n'est pas dans l'Église, ni dans le concile séparés du pape ». L'Église est toujours décrite dans l'Écriture comme une monarchie, non comme une aristocratie ou une démocratie; aucun texte ne peut être apporté en faveur de la supériorité du concile général; or en cette matière, où tout dépend de la libre volonté et de l'institution du Christ, cette volonté, cette institution, connues par l'Écriture, sont seules à considérer. Si le pape n'est pas le chef du concile général, pourquoi tous les conciles lui ont-ils demandé la confirmation? Le concile, on l'a vu plus haut, n'est pas infaillible sans la confirmation du pape; donc il ne peut pas, sans le pape, tout ce qu'il peut avec lui[5].

Le pape est au-dessus du concile; il a donc sur lui pleine autorité; le concile n'a pas le droit de le juger, conformément à l'antique adage « le premier siège n'est jugé par personne »; par contre le pape peut « convoquer, transférer, dissoudre le concile[6] ». Papes et conciles ont admis ce droit d'un commun accord, « or quand une controverse a lieu au sujet de l'autorité du pape et de celle du concile, et que papes et con-

---

1. *Conc. lugd.*, cap. *ubi periculum de elect.*, 6; *Labbe-Coleti*, t. 14, col. 523. — 2. Denzinger, *Enchir.*, n° 589. — 3. Sess. 15. Denzinger, *Enchir.*, n° 528. — 4. *L. c.*, 15, p. 267.

5. *L. c.*, 16, p. 268 sq. — 6. *Conc. lat.*, 5, sess. 11. Denz., *Enchir.*, n° 622.

ciles s'entendent sur une doctrine, plus n'est besoin de discuter ». Il a toujours été admis qu'on pouvait faire appel du concile au pape, tandis que les appels du pape au concile ont été condamnés [1].

L'habitude enfin, acceptée par l'Église, que le pape approuve ou réprouve les actes des conciles, est la meilleure preuve de son autorité suprême [2].

Le pape est tellement au-dessus du concile, et de toute autre autorité ecclésiastique, « qu'il ne peut se soumettre au jugement du concile, ou de quelque autorité humaine que ce soit, mais seulement à leur arbitrage ». En effet, son pouvoir sur toute l'Église, dispersée ou réunie, est de droit divin; or dans les matières de droit divin il ne peut accorder de dispenses. On a vu cependant des papes soumettre leur cause au jugement de conciles, ou même de moindres réunions d'évêques, il s'agissait alors d'une simple sentence d'arbitres; et si le pape avait refusé de s'y conformer, il aurait peut-être agi contre sa conscience, il n'aurait pas excédé ses pouvoirs [3].

Les arguments de Gerson sont abondamment discutés. Avec lui, Bellarmin se pose cette question : « L'Église est donc seule laissée par Dieu sans remède à ses maux; si un pape est mauvais, il pourra impunément la troubler et la perdre sans que personne puisse lui résister [4]. » Bellarmin en convient :

> Rien d'étrange à ce que l'Église reste sans remède humain efficace, puisque son salut ne dépend pas de l'industrie humaine, mais de la protection divine, Dieu étant son seul roi. Par conséquent, bien que l'Église ne puisse déposer le pape prévaricateur, elle peut et doit cependant supplier le Seigneur d'apporter remède à ses maux; et Dieu, certainement, prendra soin de son salut, en convertissant le mauvais pape, ou en le supprimant avant qu'il n'ait détruit l'Église... D'ailleurs de ce que nous avons dit, il ne suit pas qu'on ne puisse se défendre contre ses tentatives destructrices; il est permis alors de l'avertir avec tout le respect qu'on doit garder, de le reprendre avec modestie, de lui résister par la force, et même par les armes, s'il veut détruire l'Église. En effet, pour résister, et repousser par la force une injuste violence, point n'est besoin d'avoir autorité sur celui auquel on résiste [5].

---

1. Cf. *Pius* II, *in Synod. Mantuana*, Denz., *Enchir.*, n° 608.
2. *L. c.*, 17, p. 269.
3. *L. c.*, 18, p. 272. — 4. Gerson, *De potestate eccles. Op.*, t. 2, p. 243.
5. *L. c.*, 19, p. 275. Cf. Turrecremata, *De Ecclesia*, 2, 106, p. 246 sq.

Mais le concile de Constance n'a-t-il pas formellement proclamé « que le concile général a, du Christ, une autorité immédiate, à laquelle tous sont tenus d'obéir, même ceux qui sont revêtus de la dignité pontificale[1] ». A cette difficulté des gallicans, Bellarmin donne deux réponses.

Le concile de Constance n'a pas défini absolument que le concile avait du Christ l'autorité sur le pape; mais seulement dans le cas où l'on se trouvait, c'est-à-dire dans le cas de schisme, alors qu'on ne sait pas quel est le vrai pape. En effet, un pape douteux n'est pas regardé comme un vrai pape; et avoir sur lui l'autorité n'est pas avoir l'autorité sur le pape[2].

A ceux qui regardent la théorie énoncée par le concile de Constance comme absolue, et non pas seulement hypothétique, on peut répondre autrement.

Le concile de Constance n'était pas œcuménique, et capable de définir les questions de foi, quand il promulgua cette doctrine; car il ne représentait qu'un tiers de l'Église, l'obédience de Jean XXIII, contre laquelle s'élevaient les deux autres. Il n'y avait pas de pape certain dans l'Église, pas de pape présent au concile, puisque Jean XXIII, qui l'avait ouvert, s'était enfui avant le commencement de la quatrième session... Il n'est pas vrai, enfin, que Martin V ait confirmé ce décret. Lui-même, en effet, dit expressément qu'il confirme seulement « ces décrets sur la foi qui ont été faits conciliairement », c'est-à-dire suivant la coutume des autres conciles, après mûr examen; or ce décret fut porté sans aucun examen. Martin V entendait donc confirmer seulement la condamnation de Wiclif et de Huss[3].

Quant au concile de Bâle, qui dans sa trente-troisième session déclara de foi catholique la supériorité du concile sur le pape, ce concile avait été commencé légitimement, mais dans ses dernières sessions il était en pleine révolte contre le pape; non seulement les décrets par lesquels il définissait sa supériorité ne furent pas approuvés, mais plusieurs papes les condamnèrent expressément[4].

---

1. *Sess.* 4. Denzinger, *Enchir.*, 584. — 2. *L. c.*, p. 275.
3. *L. c.*, p. 275 sq. — 4. *L. c.*, p. 276.

II. L'ÉGLISE DISPERSÉE PAR LE MONDE.

Conceptions protestante et catholique de l'Église. — Les membres de l'Église. — Visibilité de l'Église. — Infaillibilité de l'Église dispersée. — Les quatre notes de l'Église. — La preuve par les miracles.

Sur la conception même de l'Église, protestants et catholiques différaient notablement. De quels membres se compose la société fondée par Jésus-Christ? Cette société est-elle visible; et conséquemment, a-t-elle quelques caractères qui puissent la faire reconnaître parmi les divers groupements d'hommes qui se réclament du même divin Fondateur? Ces questions, jadis si agitées entre les premiers hérétiques et les Pères, entre les schismatiques grecs et les théologiens romains, plus récemment entre les disciples de Wiclif et de Jean Huss et leurs adversaires orthodoxes [1], elles venaient de passer de nouveau au premier plan à la suite des révoltes protestantes. Les mêmes auteurs qui avaient défendu l'autorité du pape et des conciles avaient fait précéder leurs défenses d'un exposé de la nature de l'Église, et de ses caractères propres [2]. Plusieurs avaient consacré des ouvrages spéciaux au sujet capital de la visibilité de l'Église, et de ses notes distinctives [3].

A leur suite, Bellarmin s'efforce de déterminer quelle constitution le Christ a donnée à son Église. Après avoir trouvé l'origine du mot Ecclesia dans le grec ἐκκαλέω, convoquer, il l'explique ainsi.

L'Église est donc une convocation, ou l'assemblée des appelés. Le peuple de Dieu se nomme un peuple d'appelés, parce que personne ne se joint à ce peuple de son propre mouvement, et de son propre instinct, mais nous tous qui y venons, nous avons été prévenus par une vocation divine [4].

---

1. Elles sont longuement et doctement traitées dans la *Summa de Ecclesia* de Turrecremata, liv. I, p. 1 sq.

2. Tels Melchior Cano, Hosius, Driedo, Pierre Soto, Saunders, Stapleton; cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 354, 545. Turmel, *Histoire*, t. 2, p. 105 sq.

3. Tels Michel Médina, *De recta in Deum fide*, Venise 1564. Les Polonais Gorski, *De notis Ecclesiae*, Cracovie 1564 et Socolovius, *De verae et falsae Ecclesiae discrimine*, Cracovie, 1583. — Cunerus Petri, *Vera ac germana Ecclesiae Christi designatio*, Louvain 1568. — Cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 535.

4. Ecclesia est evocatio, sive coetus vocatorum. Dicitur autem populus

L'Église n'est pas, comme l'ont voulu les anciens hérétiques, l'assemblée des prédestinés, ni celle des justes, ni celle des hommes qui n'ont jamais commis un péché contre la foi[1]; il n'y a pas deux Églises, l'une « en laquelle nuls ne sont comprins, sinon ceux qui, par la grâce d'adoption, sont enfans de Dieu, et par la sanctification de son esprit sont vrays membres de Jésus-Christ »; l'autre « la multitude des hommes, laquelle estant esparse en diverses régions du monde fait une mesme profession d'honorer Dieu et Jésus-Christ, a le Baptesme pour tesmoignage de sa foy[2] ». Au contraire

l'Église est une; et cette unique Église est l'assemblée des hommes unis par la profession de la même foi chrétienne, et la participation aux mêmes sacrements, sous le gouvernement des pasteurs légitimes, et en particulier du souverain pontife[3].

La grande différence entre la conception que tous les hérétiques se forment de l'Église, et celle qu'en ont les catholiques, c'est que, d'après les premiers, le membre de l'Église doit posséder quelques vertus ou dons purement intérieurs, et non perceptibles aux sens; d'après les seconds « il lui suffit de la profession extérieure de la vraie religion, et de la participation aux sacrements, choses qui tombent sous les sens[4] ». Après saint Augustin[5], le cardinal rappelle la distinction entre l'âme de l'Église, « qui est l'ensemble des vertus et des dons du saint Esprit, foi, espérance, charité, etc. » et le corps de l'Église, « qui est la profession extérieure de la foi et la participation aux sacrements[6] ». Les fidèles en état de grâce

---

Dei coetus vocatorum, quia nemo ad hunc populum se adjungit per se, et suo proprio instinctu; sed omnes, quotquot veniunt, a Dei vocatione praeveniuntur. *De Conciliis*, 3, 1. *Op.*, t. II, p. 315. — 1. *L. c*, p. 316.

2. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 1, 7. *C. R.* 32, 575.

3. Ecclesiam unam tantum esse, non duas; et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue... Romani Pontificis. *L. c.*, 3, p. 317.

4. *L. c.*, p. 318. — 5. *Brevic. Collat.*, coll. 3. *M. L.* 43, 631 sq.

6. Dans un sermon pour la Nativité de la Sainte Vierge, Bellarmin développe, avec les plus étranges détails, ce concept du corps de l'Église : la tête est le Christ; le cœur, l'Esprit-Saint; le cou, la sainte Vierge; les épaules, les évêques; les bras, les martyrs; la poitrine, les prophètes; les reins, les pénitents; les entrailles, les vierges; l'estomac, le clergé; les

sont à la fois du corps et de l'âme de l'Église; les infidèles en état de grâce sont de son âme; les fidèles en état de péché ne sont que de son corps « et ceux-là sont à l'Église ce que sont au corps humain les ongles, les cheveux, les mauvaises humeurs[1] ». Les infidèles, et les catéchumènes eux-mêmes, sont donc hors de l'Église; et pourtant leur salut éternel n'est pas nécessairement compromis,

car lorsqu'on dit que hors de l'Église il n'est point de salut, l'axiome doit se comprendre de ceux qui n'appartiennent à l'Église ni de fait ni en désir, comme l'enseignent les théologiens au sujet du Baptême[2].

Les hérétiques et les apostats déclarés cessent d'être les membres de l'Église, et ils doivent de nouveau s'y faire incorporer pour être sauvés; on ne peut donc soutenir l'opinion d'Alphonse de Castro « que l'hérétique, bien qu'il ait perdu la foi, n'est pas nécessairement, par le fait même, séparé de l'Église, mais reste un de ses membres et partie de son corps[3] ». L'Église cependant garde le droit de le juger et de sévir contre lui, comme un pasteur peut ramener de force au bercail une brebis qui s'est enfuie dans la montagne, un général peut faire ramener de force à l'armée son soldat déserteur. La permanence du caractère baptismal ne suffit pas à faire du baptisé apostat un membre de l'Église; autrement même en enfer il y aurait une Église[4].

Contre le même Castro, on doit tenir également que les schismatiques ne font plus partie de l'Église; de la doctrine comme de la pratique des Pères, aussi bien que des textes scripturaires qui établissent l'unité de la société fondée par Jésus-Christ, cette conclusion se dégage :

L'unité est de l'essence de l'Église, unité procurée par l'union des membres entre eux et avec leur chef; or, le schismatique brise cette unité en se séparant de la communion du chef de l'Église et des autres membres[5].

---

genoux, les contemplatifs; les pieds, les personnes mariées. *Op.*, t. IX, p. 379 sq. — 1. *L. c.*, p. 318.

2. Quod dicitur extra ecclesiam neminem posse salvari, intelligi debere de iis qui neque reipsa, neque desiderio, sunt de Ecclesia, sicut de baptismo communiter loquuntur theologi. *L. c.*, p. 319.

3. *De justa haeret. punitione*, 2, 24, p. 502. — 4. *L. c.*, p. 320 sq.

5. De ratione Ecclesiae est ut sit una unione membrorum inter se, et

L'excommunié en est séparé aussi bien que le schismatique, puisque, d'après le précepte même du Seigneur, « on doit agir avec lui comme avec un païen et un publicain[1] ». Que s'il a été excommunié à tort, ou si, faisant pénitence, il s'est réconcilié avec Dieu par une sincère contrition,

il est dans l'Église par l'âme, par le désir, et cela suffit pour son salut éternel; il n'y est pas par le corps, ou par cette communication extérieure qui rend à proprement parler l'homme membre de l'Église visible et terrestre[2].

Reste de réfuter les diverses conceptions que les hérétiques se font de l'Église. Qu'elle ne se compose pas des seuls prédestinés, la chose est évidente par les paraboles dans lesquelles le Christ la décrit; c'est l'aire sur laquelle, à côté du pur froment, se trouve la paille destinée au feu inextinguible[3]; c'est le filet lancé à la mer, et qui ramène de bons et de mauvais poissons[4]; c'est le festin où se trouve un homme privé de la robe nuptiale[5]; c'est le champ où la zizanie a été semée[6]; les commentaires des Pères sur ces textes en accentuent encore la signification[7]. Parmi les infidèles, les Juifs, les hérétiques, il y a des prédestinés; qui a jamais cru qu'ils fissent partie de l'Église? Et que d'inconvénients, si l'Église se compose des seuls prédestinés.

Tout, alors, y serait incertain; personne ne connaîtrait ses frères; les pasteurs ne connaîtraient pas leurs brebis, ni celles-ci leurs pasteurs, puisque personne ne sait quels sont les prédestinés. On ignorerait quelles sont les vraies Écritures, les vrais Sacrements, la vraie foi; tout cela dépend, en effet, du témoignage de la vraie Église[8].

---

cum suo capite; hanc autem unionem schismaticus tollit, dum se a communione capitis et aliorum membrorum separat. *L. c.*, 5, p. 323.

1. *Matth.*, 18, 17. — 2. Talem esse in Ecclesia animo, sive desiderio, quod sufficit illi ad salutem, non tamen esse corpore, sive externa communicatione, quae proprie facit hominem esse de Ecclesia ista visibili, quae est in terris. *L. c.*, 6, p. 325.

3. *Matth.*, 3, 12. — 4. *Matth.*, 13, 48. — 5. *Matth.*, 22, 11 sq.

6. *Matth.*, 13, 25 sq. — 7. *L. c.*, 7, p. 326 sq. — 8. *L. c.*, p. 327. Si soli praedestinati essent de Ecclesia, omnia essent incerta; nam nemo tum cognosceret fratres suos, et nec pastores cognoscerent oves suas, nec ab illis cognoscerentur, cum nemo sciat qui sint praedestinati. Et praeterea nemo sciret quae sint verae scripturae, quae vera sacramenta, quae vera fides, etc.; omnia enim pendent ex testimonio verae Ecclesiae.

Les mêmes paraboles évangéliques montrent que des pécheurs peuvent faire partie de l'Église, et l'exemple de l'incestueux de Corinthe, et des autres coupables réprimandés dans les Épîtres ou l'Apocalypse, est aussi concluant. Si l'Église ne peut contenir de membres souillés, pourquoi le Christ y a-t-il institué le sacrement de Pénitence? La fameuse discussion de Carthage entre évêques catholiques et donatistes est résumée par le controversiste d'après le *Breviculus collationis* de saint Augustin[1].

Mais alors, que devient la sainteté de l'Église, affirmée dans le symbole? Si elle est appelée sainte, parce qu'une de ses parties est sainte, ne peut-on pas aussi bien la dire pécheresse puisqu'une de ses parties, parfois la plus nombreuse, peut être pécheresse?

L'Église, répond Bellarmin, est, et doit se dire, sainte, parce que tous les éléments qui la constituent sont saints. Avant tout, le baptême, dont personne ne niera la sainteté; puis la profession de christianisme, c'est-à-dire de la foi et des mœurs, des dogmes et des préceptes chrétiens, dont la sainteté, et la sainteté unique, est reconnue; enfin, l'union, du moins extérieure, des membres entre eux et avec leur chef, dans les choses religieuses, union incontestablement sainte[2].

On peut encore la dire sainte à cause des saints qu'elle contient, on ne pourrait la dire pécheresse à cause de ses membres pécheurs.

C'est qu'une dénomination doit se prendre de ce qu'il y a de meilleur dans la chose nommée; et de plus le fait d'avoir des saints est spécial à l'Église, qui seule en possède de véritables, tandis que le fait d'avoir

---

1. *L. c.*, 9, p. 332.

2. Ecclesiam dici, et vere esse sanctam, quia omnia, quae ad ipsam constituendam pertinent, sunt sancta. Tria requiruntur ad Ecclesiam constituendam; primo Baptisma, quod sanctum esse nemo negare potest; secundo professio christiana, id est fidei et morum, sive dogmatum et praeceptorum christianorum, quam professionem sanctam esse, et solam ipsam esse sanctam, certissimum est; tertio unio membrorum inter se, et cum capite, saltem externa, et quoad ea quae ad religionem pertinent, quae unio etiam sine dubio est sancta. *L. c.*, 9, p. 334.

Dans son cinquième sermon sur les notes de l'Église, Bellarmin a bien montré l'inconséquence de Luther qui, s'élevant sans cesse contre la corruption des mœurs dans l'Église romaine, s'est en même temps débarrassé des lois et des préceptes établis par les papes et les conciles pour la réforme de ces mœurs. *Op.*, t. IX, p. 538.

des pécheurs n'est pas spécial à l'Église, mais lui est commun avec toutes les autres assemblées composées d'hommes [1].

Une question plus discutée à l'époque de Bellarmin était celle des infidèles occultes, c'est-à-dire de ces hommes qui n'ayant plus intérieurement la foi, ni aucune vertu chrétienne, font cependant profession extérieure de la religion chrétienne, parce qu'ils trouvent à cela quelques avantages temporels, et se joignent aux vrais fidèles dans la participation aux mêmes sacrements [2]. Non seulement les luthériens et les calvinistes les excluaient de l'Église, mais même certains catholiques admettaient avec Turrecremata « que sans la foi, l'unité dans la participation des sacrements ne suffit pas pour que quelqu'un puisse être dit membre de l'Église ... pour qu'il puisse porter ce titre, il doit être uni aux autres membres par la foi, la charité, ou l'une et l'autre de ces vertus [3] ».

Bellarmin tient, au contraire, avec la plupart des auteurs catholiques,

que ceux qui sont joints aux autres fidèles par la seule profession extérieure du christianisme sont vraiment des parties extérieures, et des membres, bien qu'arides et morts, du corps de l'Église [4].

Saint Jean ne nous parle-t-il pas de ces malheureux chrétiens qui, n'ayant plus la foi, « n'étaient plus des nôtres », et cependant ne furent pas regardés comme séparés de l'Église avant leur apostasie extérieure [5]. Les Pères enseignent d'un commun accord

---

1. Denominatio fit a meliori; et praeterea, habere sanctos est proprium Ecclesiae, quia ipsa sola habet vere sanctos; at habere malos non est proprium Ecclesiae, id enim etiam aliis coetibus convenit. *L. c.*, p. 335.

2. Ii qui nec fidem internam, nec ullam christianam virtutem habent, et tamen exterius, propter temporale aliquod commodum fidem catholicam profitentur, et communione sacramentorum veris fidelibus permiscentur. *L. c.*, 10, p. 338.

3. Etiam unitas in participatione sacramentorum sine fide non sufficit ad hoc quod quis sit aut dicatur membrum Ecclesiae... Ad hoc ut quis dicatur membrum Ecclesiae, necesse est quod aut fide, aut caritate, aut utraque, uniatur aliis Ecclesiae membris. *De Ecclesia*, 4, 2, 20, p. 396.

4. Eos qui sola professione externa conjuncti sunt fidelibus ceteris, esse veras partes exteriores, atque adeo etiam membra, licet arida et mortua, corporis Ecclesiae. *L. c.*, 10, p. 338. — 5. *1ª Joan.*, 2, 18, 19.

que ceux qui sont hors de l'Église n'ont plus sur elle aucune autorité ou juridiction... or, il est certain, quoi qu'en pense tel ou tel, qu'un hérétique occulte, s'il était évêque ou pape, ne perdrait pas sa juridiction, ni sa dignité, ni son nom de chef de l'Église, jusqu'à ce que lui-même se sépare d'elle publiquement, ou en soit retranché malgré lui après avoir été convaincu d'hérésie [1].

Enfin la théorie qui retranche de l'Église les infidèles ou hérétiques occultes offre les mêmes inconvénients que celle qui en retranche les pécheurs ou les non prédestinés.

De cette exposition et de ces réfutations il suit logiquement que la société fondée par Jésus-Christ est une société visible. Bellarmin a tenu cependant à développer dans une dissertation spéciale cette thèse fondamentale, au sujet de laquelle les protestants de son époque admettaient les solutions les plus contradictoires [2]. Partout où le mot d'Église est employé dans l'Écriture, il doit s'entendre d'une société visible; les diverses comparaisons employées par le Christ pour décrire la société nouvelle qu'il fonde sont prises d'objets qui tombent sous les sens, montagne, bercail, festin; historiquement, l'Église, fondée par la réunion bien visible des apôtres et des disciples, s'est accrue par la conversion, sensible à tous, des foules juives et païennes. La raison même nous indique que toute société d'hommes doit se manifester par des signes extérieurs; « pas de société si ceux qui en font partie ne peuvent se reconnaître; or des hommes ne peuvent se reconnaître à moins que les liens qui les unissent ne soient extérieurs et perceptibles ». D'après l'enseignement des Pères, nous sommes tenus, sous peine de la mort éternelle, de nous joindre à la véritable Église, et d'y persévérer en obéissant à son chef et communiquant avec les autres membres; tout cela est impossible si la véritable Église est invisible [3].

Cette Église visible, elle le restera toujours et ne disparaî-

1. Patres communi consensu docent, eos qui sunt extra Ecclesiam, nullam habere auctoritatem aut jurisdictionem in Ecclesiam... Certum est autem, quidquid unus aut alter senserit, occultum haereticum, si episcopus, aut etiam summus pontifex esset, non amittere jurisdictionem, nec dignitatem, aut nomen capitis in Ecclesia, donec aut ipse se ab Ecclesia publice separaret, aut convictus haereseos, invitus separaretur. *L. c.*, 10, p. 339. — 2. *L. c.*, 11, p. 345, exposé de leurs idées. — 3. *L. c.*, 12, p. 346.

tra jamais; « par Église nous entendons ici, non pas tel ou tel chrétien, mais la multitude rassemblée, composée de supérieurs et de sujets ». C'est à la société visible formée par les apôtres et les disciples que le Christ a promis le triomphe sur les puissances infernales [1], l'assistance perpétuelle jusqu'à la consommation des siècles [2]; les paraboles dans lesquelles est décrite l'Église visible la montrent persévérant et agissant jusqu'au jour du jugement [3]. Le règne du Christ est montré dans les Écritures comme devant durer toujours; or plusieurs des passages qui le décrivent ne peuvent s'entendre que de la vraie Église visible. Si, à n'importe quelle époque, il n'y avait plus dans le monde qu'une Église invisible, composée de quelques justes, le salut serait impossible aux hommes qui vivraient alors [4].

Cette Église toujours visible, et accessible aux hommes de bonne volonté, elle est infaillible. Calvin admettait cette proposition, mais avec une double restriction qui en atténue singulièrement la portée. « Si nous leur (aux catholiques) concédons ce poinct que l'Église ne puisse errer aux choses nécessaires à salut, c'est avec tel sens qu'elle ne peut faillir, d'autant qu'en se démettant de sa propre sagesse, elle souffre d'estre enseignée du Sainct-Esprit par la parolle de Dieu » [5]; de plus il n'accordait cette infaillibilité, nous l'avons vu plus haut, qu'à l'ensemble des pasteurs et des fidèles, non au concile des évêques représentant l'Église universelle [6]. Au contraire il faut admettre

que l'Église ne peut jamais errer, qu'il s'agisse des choses nécessaires au salut ou de celles qui ne le sont pas, de ce qu'elle nous propose à croire ou à faire, que ces doctrines soient ou non contenues dans l'Écriture [7].

Et cette infaillibilité appartient

tant à l'ensemble des pasteurs qu'à celui des fidèles; ainsi cette proposition : « L'Eglise est infaillible » signifie « ce que tous les fidèles regardent

1. *Matth.*, 16, 18. — 2. *Matth.*, 28, 20. — 3. V. g. *Matth.*, 3, 12. — *Matth.*, 13, 30, 39, 41. — 4. *L. c.*, 13, p. 317 sq. — 5. *Inst.*, 4, 8, 11, 13. *C. R.* 32, 733, 736. — 6. Cf. *supra*, p. 160 sq.

7. Ecclesiam absolute non posse errare, nec in rebus absolute necessariis, nec in aliis, quae credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in scripturis, sive non. *L. c.*, 14, p. 349.

comme de foi, est nécessairement vrai, et de foi; ce que tous les évêques enseignent, comme un point de foi, est nécessairement vrai et de foi [1].

Saint Paul appelle en effet l'Église sans aucune restriction « la colonne, le fondement de la vérité » [2]; elle a du Sauveur la promesse que l'Esprit-Saint « lui enseignera toute vérité » [3]. Nous sommes obligés, sous peine d'être exclus de l'Église, traités comme des païens et des publicains, de suivre les enseignements qu'elle nous donne [4]; « or il serait inique d'obliger, sous des peines si graves, à croire des doctrines douteuses et qui peuvent être fausses » [5]. Les Pères, quand il y avait doute ou discussion sur des points de dogme ou de morale, en ont toujours appelé au consentement de l'Église; ils ne l'auraient pas fait s'ils avaient cru possible une erreur de l'Église universelle [6].

Si l'Église universelle ne peut se tromper, l'ensemble de ses pasteurs est également infaillible; par l'ordre du Seigneur, les peuples doivent écouter leurs pasteurs comme Dieu lui-même [7], faire tout ce que leur recommandent leurs pasteurs [8]. Une erreur de l'ensemble des évêques entraînerait inévitablement celle de l'universalité des fidèles [9].

Que cette visibilité de l'Église n'en exclue pas les éléments invisibles, tels que grâce et vertus, la chose est claire, et c'est ce que signifient les Écritures qui montrent la loi de Dieu s'imprimant dans le cœur des hommes [10], le règne de Dieu présent en eux [11], les vrais adorateurs rendant leur culte à Dieu en esprit et en vérité [12]; mais ces éléments ne sont pas les seuls.

Les adversaires de la visibilité de l'Église faisaient grand usage de cet argument. « L'Église est un article de foi; or ce qu'on croit, on ne le voit pas ».

---

1. Cum dicimus Ecclesiam non posse errare, id intelligimus, tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum; ita ut sensus sit ejus propositionis « Ecclesia non potest errare », id est, id quod tenent omnes fideles tamquam de fide, necessario est verum et de fide; et similiter, id quod docent omnes episcopi tamquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide. *L. c.*, p. 350. — 2. *I^a Tim.*, 3, 15.
3. *Joan.*, 16, 13. — 4. *Matth.*, 18, 17. — 5. *L. c.*, p. 350. — 6. *L. c.*
7. *Luc.*, 10, 16. — 8. *Matth.*, 23, 3. — 9. *L. c.*, p. 351.
10. *Jerem.*, 31, 33. — 11. *Luc.*, 17, 21. — 12. *Joan.*, 4, 23.

Il y a dans l'Église, répond le controversiste, quelque chose de visible et quelque chose d'invisible; on voit cette assemblée d'hommes qui est l'Église de Jésus-Christ; mais que cette assemblée soit la vraie Église de Jésus-Christ, on ne le voit pas, on le croit. En effet, la vraie Église est celle qui professe la religion de Jésus-Christ. Mais qui donc sait avec évidence que notre religion est celle de Jésus-Christ? Cela nous le croyons, et d'une foi très ferme et très assurée; mais autre chose est croire, autre chose voir [1].

Et plus bas :

Une proposition de foi peut sortir de deux prémisses de foi, et alors la conclusion n'est pas plus qu'elles évidente; ou bien elle sort de deux prémisses, l'une de foi, l'autre évidente; la conclusion est alors en partie évidente, en partie inévidente; telle est précisément cette conclusion : « ces hommes qui professent cette religion sous l'autorité du Pontife romain sont l'Église de Jésus-Christ [2] ».

Elle sort en effet de ce syllogisme : « L'Église du Christ est l'assemblée des hommes qui professent la religion de Jésus-Christ sous la direction des pasteurs légitimes; ceux qui reconnaissent l'autorité du vicaire de Jésus-Christ forment aujourd'hui cette assemblée; ils sont donc la vraie Église de Jésus-Christ ». Dans ce syllogisme, la majeure est de foi, et inévidente; la mineure est évidente, car elle ne contient rien que nous n'ayons vu de nos yeux, entendu de nos oreilles. La conclusion sera donc en partie évidente, en partie inévidente [3].

La synagogue peut avoir eu des temps d'erreur quasi universelle, lorsque, par exemple, le peuple tout entier adora le veau d'or; elle n'avait pas les mêmes promesses d'indéfectibilité que l'Église. La question du Christ : « Lorsque le Fils de l'Homme reviendra, pensez-vous qu'il trouvera encore de la foi

---

1. Dico in Ecclesia aliquid videri, et aliquid credi. Videmus enim eum coetum hominum, qui est Ecclesia; sed quod ille coetus sit ipsa vera Christi Ecclesia, non videmus, sed credimus. Vera enim Ecclesia est, quae profitetur Christi fidem. Quis autem evidenter scit nostram fidem esse Christi? Id quidem firma ac certissima fide credimus; sed aliud est credere, aliud videre. *L. c.*, 20, p. 352 sq.

2. Notandum est omnem sententiam de fide nasci, vel ex duabus propositionibus de fide, et tum totam conclusionem inevidentem esse, vel ex una de fide, altera evidenti, et tum conclusionem partim esse evidentem partim inevidentem; talis est ista conclusio : isti homines, qui nunc profitentur fidem sub Romano Pontifice, sunt Ecclesia Christi. *L. c.*, 20, p. 353. — 3. *L. c.*, 20, p. 353.

sur la terre [1] ? » doit s'entendre, non de la foi commune, mais d'une foi éminente, qui n'existe qu'en peu d'hommes, et dans les derniers jours n'existera que dans un nombre infime; c'est l'interprétation de saint Jérôme [2], et de saint Augustin [3]. Si l'on croit qu'il s'agit dans ce texte de la foi prise dans son sens le plus général, il faut dire, avec Théophylacte [4], que le Seigneur trouvera peu de fidèles du temps de l'Antéchrist; qu'il en trouvera cependant, et en assez grand nombre pour pouvoir former une Église [5].

Du moins, tous les pasteurs de l'Église n'ont-ils pas en même temps perdu la foi, lorsque les Apôtres, à la suite de la Passion, se prirent à désespérer de la résurrection de leur maître?

L'Église n'était pas encore constituée, répond Bellarmin, et les apôtres n'en étaient alors que des parties matérielles, et comme tels faillibles. C'est seulement après la Pentecôte que, tous les mystères de la Rédemption étant accomplis, l'Église fut constituée en société, et l'obligation d'y entrer commença [6].

D'ailleurs il n'admet pas que les apôtres aient, pendant ces trois jours, perdu la foi. Ils n'étaient pas tenus de croire explicitement en la résurrection du Christ, si ce n'est après sa promulgation, et ses preuves bien connues [7].

Si la véritable Église est visible, elle doit posséder certains caractères propres qui la fassent reconnaître parmi les diverses sociétés qui se donnent comme fondées par le Christ. Les protestants eux-mêmes, qui ont par instants nié la visibilité de l'Église, ont senti, en d'autres circonstances, le besoin d'assigner ses caractères distinctifs. Luther en trouvait sept, dont aucun ne figure parmi ceux qu'énonce le symbole de Constantinople, et tous les anciens conciles après lui « unam, sanc-

---

1. *Luc.*, 18, 8.
2. *Dial. contra Lucifer*, 15. *M. L.* 23, 169. — 3. *De unitate Ecclesiae*, 15. *M. L.* 43, 420.
4. *In h. l.*, *M. G.* 123, 1002. — 5. *L. c.*, 16, p. 355.
6. Dico apostolos tunc non fuisse episcopos, nisi designatos, sed solum partes materiales Ecclesiae, quae errare possunt... status Ecclesiae christianae, cum obligatione ingrediendi in eam, incepit in die Pentecostes. *L. c.*, 17, p. 358.
7. Non tenebantur credere explicite resurrectionem, nisi post legitimam ejus promulgationem et probationem. *L. c.*, 17, p. 359.

tam, catholicam et apostolicam Ecclesiam »[1]. Calvin[2] et la confession d'Augsbourg[3] les réduisent à deux, la prédication orthodoxe de la parole de Dieu, et l'administration des sacrements conforme à l'institution du Christ. C'est à ces deux notes de l'Église que Bellarmin appliquera sa critique[4].

La première ne saurait être admise. Une note de l'Église doit être, en effet, une qualité qui lui soit propre, que d'autres sociétés ne puissent revendiquer comme elle. Or toutes les sectes prétendent bien avoir la prédication du pur Évangile, et de fait, presque toutes ont gardé la vérité sur certains principes fondamentaux du christianisme, tels que la Trinité ou l'Incarnation[5]. Une note doit être plus facile à reconnaître et à discerner que l'objet qu'elle doit faire distinguer; or sans aucun doute il est plus facile de discerner la véritable Église que l'orthodoxie de la prédication; celle-ci, en effet, suivant la doctrine des anciens Pères, nous est connue par le jugement qu'en porte l'Église[6]. Une note de la véritable Église doit être inséparable de celle-ci; or souvent des communautés particulières, membres incontestables de la véritable Église, ont admis de graves erreurs doctrinales, tels les fidèles de Galatie et de Corinthe au temps de saint Paul[7]; par contre il peut arriver qu'une communauté soit en dehors de la véritable Église sans admettre pour cela d'erreur doctrinale; c'est le cas des schismes à leur début, tels ceux des donatistes ou des lucifériens[8].

Les mêmes raisons montrent qu'on ne peut trouver une note distinctive de la vraie Église dans l'usage légitime des sacre-

---

1. *Von den conciliis*, *Wit germ.*, 7, 503 sq. — 2. Voilà dont nous avons l'Église visible; car partout où nous voyons la parole de Dieu estre purement preschée et escoutée, les sacremens estre administrez selon l'institution du Christ, là il ne faut douter nullement qu'il y ait Église. *Inst.*, 4, 1, 9, 10, 11. *C. R.* 32, 576 sq.

3. *Art.*, 7 et *Apol. art.*, 7. *C. R.* 26, 276; 27, 525.

4. La réfutation des notes protestantes de l'Église et la preuve des notes catholiques ont été développées par Bellarmin, sous une forme oratoire, dans une série de douze sermons « destinés à confirmer le catholique dans sa foi et à retirer l'hérétique de ses erreurs » (*Op.*, t. IX, p. 513 sq.). Je compléterai à l'aide de ces sermons la doctrine des Controverses.

5. *De Conciliis*, 4, 2. *Op.*, t. II, p. 362. — 6. *L. c.* — 7. *L. c.*, 363.

8. *L. c.*, 363.

ments. Toutes les sectes y prétendent; si les Calvinistes se séparent des Luthériens, c'est que chacune de ces Églises croit avoir la véritable notion de l'Eucharistie. Les Pélagiens gardaient tous les sacrements, et cependant ils ne faisaient pas partie de la véritable Église; par contre l'Église d'Afrique, au temps de saint Cyprien, était bien légitime, et elle admit une grave erreur à propos du Baptême. Comment reconnaître l'usage légitime des sacrements? En constatant sa conformité avec l'institution rapportée dans l'Écriture; et que de difficultés dans cette constatation lorsque l'autorité de l'Église n'intervient pas pour interpréter le texte sacré [1].

Les autres notes, proposées par Luther ou les autres chefs de sectes, prêtent aux mêmes critiques, et ne peuvent être d'aucun usage. Comme les Luthériens faisaient grand état de leurs prétendus martyrs, Bellarmin fait remarquer que toutes les anciennes hérésies usèrent du même argument, et il conclut par cette remarque topique :

de nos jours personne n'ignore que dans cette obstination à soutenir jusqu'à la mort une erreur, la palme appartient aux anabaptistes; viennent ensuite les calvinistes; en dernier lieu seulement, et en tout petit nombre, les luthériens [2].

Les notes proposées par les hérétiques étant démontrées inutiles, il faut revenir à celles que les anciens Pères ont toujours reconnues et défendues. Au sujet de ces notes, Bellarmin fait une remarque préliminaire importante.

L'Église catholique est comme un soleil, qui répand de tous côtés l'éclat de ses rayons, et se fait facilement reconnaître par eux; elle a, en effet, plusieurs notes ou signes qui la distinguent de toute religion fausse. Par ces notes il ne devient pas *évidemment vrai* qu'elle soit la vraie Église de Jésus-Christ, mais cela devient *évidemment croyable.* Une proposition est évidemment vraie lorsqu'elle est évidente en elle-même, ou logiquement déduite de principes évidents; elle est évidemment croyable, lorsque, bien que ne jouissant pas de la double évidence mentionnée plus haut, elle a en sa faveur des témoignages nombreux et si graves qu'un homme sage ne peut lui refuser sa créance. Par exemple, un juge voit de ses yeux un brigand tuer un homme, ou lui infliger une blessure dont il

1. *L. c.*, 364. — 2. Hoc tempore nostro, nemo ignorat in hac obstinatione moriendi pro perfidia, primum locum tenere anabaptistas, secundum Calvinistas, extremum ac pene nullum meros Lutheranos. *L. c.*, 365.

meurt peu après; pour ce juge l'homicide est évidemment vrai. Le juge n'a rien vu, mais vingt témoins fort dignes de foi lui affirment avoir tout vu, l'homicide est, pour lui, évidemment croyable [1].

La première évidence, l' « évidence de vérité », les notes de l'Église ne la lui procurent pas;

sans quoi on ne trouverait personne qui lui refuse son adhésion, de même que personne ne nie les propositions démontrées par les mathématiciens;

elles lui procurent « l'évidence de crédibilité ». Pour ceux qui admettent l'inspiration des Écritures et la valeur de la tradition historique ou patristique,

l'Église apparaît par ses notes évidemment vraie; l'inspiration des Écritures étant supposée, ce qui se déduit évidemment des textes scripturaires est évidemment vrai [2].

Ces notes de la véritable Église, elles ont été proposées en nombre très variable depuis les Pères jusqu'aux controversistes contemporains des protestants. Bellarmin en trouve quinze, qui peuvent toutes se ramener aux quatre énoncées dans le symbole de Constantinople : unité, sainteté, catholicité, apostolicité. Après en avoir prouvé l'existence, il montre qu'elles s'appliquent à l'Église catholique, et à elle seule. Le nom même

1. Est observandum, Ecclesiam catholicam esse quasi solem quemdam, qui radios lucis clarissimos ex omni parte diffundit, ut facillime per eos cognosci possit; habet enim plurimas notas, sive testimonia, ac signa, quae eam discernunt ab omni falsa religione... et non quidem efficiunt evidenter verum, ipsam esse veram Dei Ecclesiam, sed tamen efficiunt id evidenter credibile... Evidenter verum dicitur, quod vel in se, vel in suis principiis videtur; evidenter credibile illud dicitur, quod non videtur nec in se, nec in suis principiis, habet tamen tot, et tam gravia testimonia, ut quilibet vir sapiens merito id credere debeat; ut si judex videat hominem a latrone occidi, vel vulnerari lethaliter, et postea mori, habet evidentiam veritatis quod ille latro sit homicida; si autem caedem fieri non videat, sed habeat viginti testes viros gravissimos, qui dicunt se vidisse, habet evidentiam credibilitatis. *L. c.*, 3, p. 365.

2. Dicimus notas Ecclesiae, quas adferemus, non facere evidentiam veritatis simpliciter, quia alioqui nulli invenirentur qui id negarent, sicut nemo invenitur, qui neget sententias, quas mathematici demonstrant; sed tamen efficiunt evidentiam credibilitatis... Apud eos autem, qui admittunt scripturas divinas, et historias, ac Patrum veterum scripta, faciunt etiam evidentiam veritatis... quod enim a scriptura evidenter deducitur, est evidenter verum, suppositis scripturis. *L. c.*, 3, p. 365.

de chrétienne, de catholique, que seule la véritable Église ose prendre, est un argument en sa faveur. Après saint Augustin [1], saint Cyrille de Jérusalem [2] et plusieurs autres, Bellarmin fait remarquer que les sectes hérétiques portent le nom de l'homme qui les a séparées de l'Église, seule la véritable Église ose se dire universelle, et se réclamer du seul Fils de Dieu; « si aujourd'hui encore, alors que les uns s'appellent luthériens, les autres calvinistes ou zwingliens, nous ne voulons pour nous le nom d'aucun homme, c'est la preuve que notre Église est la vraie » [3].

L'antiquité doit être encore une note de la véritable Église; « sans aucun doute la véritable Église est plus ancienne que la fausse, de même que Dieu est plus ancien que le diable ». Que la vraie religion soit plus ancienne que toutes les religions païennes, que nos Saints Livres soient plus anciens que toutes les mythologies, « Tertullien [4] et saint Augustin [5] l'ont démontré », et le controversiste se borne à renvoyer à leurs argumentations, dont il admet la valeur probante; il insiste davantage sur ce fait « que notre Église, appelée papiste, est celle même que le Christ a fondée, et par conséquent plus ancienne que toutes les sectes hérétiques » [6]. En effet

dans tout notable changement d'une religion on peut remarquer six faits; l'auteur du changement — un ou plusieurs dogmes nouveaux — l'époque du changement — le lieu où le changement a commencé — les attaques suscitées par ce changement — enfin un petit groupe d'hommes, s'augmentant peu à peu par des accroissements successifs. Tout cela, on le trouve aux origines de l'Église catholique, bien qu'elle n'ait pas été à proprement parler une Église nouvelle, mais un état nouveau de l'Église prédit par les prophètes [7].

---

1. *Contra epist. fundam.*, 4. *M. L.* 42, 175.
2. *Catech.*, 18, 26. *M. G.* 33, 1047.
3. Si nunc dicuntur alii Martinistae, vel Lutherani, alii Zwingliani, alii Calvinistae, etc., nos autem ab aliquo certo homine nemo umquam vocavit, constat nostram solum esse veram Ecclesiam. *L. c.*, 4, p. 367.
4. *Apolog.*, 19, 20. *M. L.* 1, 381 sq. — 5. *De civ. Dei*, 18. 37, 38. *M. L.* 41, 596 sq.
6. *L. c.*, 5, p. 367. — 7. In omni insigni mutatione religionis, semper ista sex demonstrari possunt : auctor ejus — dogma aliquod novum — tempus quo coepit — locus ubi coepit — quis eam oppugnaverit — exiguus aliquis coetus, qui paulatim aliis accidentibus crescere coeperit; illa omnia invenimus in ipsa Christi Ecclesia, quae tamen non fuit nova Ec-

Mais depuis ces origines on ne peut signaler aucun de ces faits dans l'histoire de l'Église catholique; on les constate à l'origine de chacune des sectes hérétiques, et cette constatation permet d'établir la nouveauté de ces sectes relativement à l'Église fondée par Jésus-Christ[1]. La fausseté des prétendus changements que les adversaires signalaient, dans la constitution de l'Église chrétienne, à partir du VII^e^ siècle, a été démontrée dans le traité de l'Antéchrist[2].

La véritable Église remonte à l'époque de Jésus-Christ; elle doit, depuis lors, avoir persévéré sans interruption; « elle est, en effet, appelée catholique, non seulement parce qu'elle a toujours existé, mais parce qu'elle existera toujours »[3]; Daniel la nomme « un royaume qui jamais ne périra »[4], et de la communauté apostolique, Gamaliel disait : « Laissez-les faire; si leur dessein avec leur œuvre vient des hommes, il périra de lui-même, s'il est de Dieu, vous ne pourrez le détruire[5]. » Les sectes hétérodoxes, au contraire, après des débuts brillants, s'évanouissent, comme les Pères l'ont fait remarquer des anciennes hérésies. Cette durée ininterrompue, on la prouve facilement pour l'Église romaine; au contraire, jusqu'à l'époque de Luther, on peut compter deux cents hérésies très différentes; il n'en demeure plus rien, sinon en Orient quelques restes des Nestoriens et des Eutychiens, et en Bohême des Hussites; toutes les autres ont entièrement péri. Et pourtant ces erreurs avaient généralement pour elles l'appui des princes de la terre, des savants, parfois de certains chefs de l'Église; tout cela ne les a pas empêchées de sombrer, alors que la véritable Église a survécu et grandi au milieu de toutes les persécutions. Le même fait se reproduit déjà pour les sectes toutes récentes. Des luthériens se sont successivement détachés zwingliens et anabaptistes, et ceux qui sont restés de nom luthériens ont déjà tellement changé la doctrine de leur maître qu'on ne

---

clesia, sed solum mutatio quaedam status Ecclesiae, secundum Prophetarum praedictiones. *L. c.*, 5, p. 367.

1. *L. c.*, 5, p. 367 sq. — 2. Cf. *supra*, p. 109 sq.

3. Ecclesia dicitur catholica, non solum quia semper fuit, sed etiam quia semper erit. *L. c.*, 6, p. 371. — 4. *Dan.*, 2, 44. — 5. *Act.*, 5, 38, 39.

trouve pour ainsi dire plus de purs disciples de Luther; les Centuriateurs de Magdebourg le déplorent dans la préface de leurs Centuries. Les calvinistes commencent, eux aussi, à se diviser en sectes ennemies [1].

La véritable Église doit embrasser tous les temps jusqu'à la fin du monde; elle doit aussi s'étendre à tous les lieux et à tous les peuples [2]. Telle elle apparaît dans les descriptions des prophètes [3], et le Christ lui a donné pour mission d'évangéliser « toutes les nations » [4]. Pour qu'elle réalise les volontés de son fondateur, il faut

qu'elle n'exclue aucun temps, aucun lieu, aucune race d'hommes... qu'elle soit connue dans tous les pays et y porte des fruits, de telle sorte qu'en tous elle compte des membres, puisque avant la fin du monde [5] elle doit avoir annoncé l'Évangile à tous les peuples [6].

Pour que la vraie Église mérite son nom de catholique. est-il nécessaire qu'elle ait toujours au moins quelques fidèles dans tous les pays du monde? Bellarmin ne le croit pas. Après Driedo [7] il estime

qu'il suffit que l'Église ait évangélisé successivement tous les pays du monde; d'où il suit que si une seule province gardait la vraie foi, elle aurait droit de prendre, au sens propre, le nom d'Église catholique, pourvu qu'on pût prouver son identité avec cette Église qui a occupé tous les pays du monde simultanément ou successivement [8].

---

1. *L. c.*, 6, p. 371 sq. Cf. *Centur.*, *Praef.*, t. 2, p. 2; t. 5, p. 4. — 2. *L. c.*, 7, p. 372.

3. *Psalm.* 2, 8; — *Psalm.* 71, 8.

4. *Luc.*, 24, 47; — *Act.*, 1, 8.

5. *Matth.*, 24, 14. — 6. Nota in primis requiri, ut non excludat ulla tempora, loca, vel hominum genera... Non requiri, ut sit in omnibus locis totius mundi, sed tantum, ut innotescat omnibus provinciis, et in iis fructificet, ita ut in omnibus provinciis aliqui sint de Ecclesia; donec enim hoc fiat, non veniet dies Domini, ut patet ex *Matth.*, 24. *L. c.*, 7, p. 373. Bellarmin suit ici saint Augustin, *De unitate Eccl.*, 6; *M. L.* 43, 400 sq. et *Ep.* 197, ad Hesychium; *M. L.* 33, 900.

7. *De Eccl. dogm.*, 4, 2, 2, fol. 260.

8. Non requiri ut hoc fiat simul, ita ut uno tempore in omnibus provinciis necessario esse oporteat aliquos fideles; satis enim est, si fiat successive. Ex quo id sequitur, quod si sola una provincia retineret veram fidem, adhuc vere et proprie diceretur Ecclesia catholica, dummodo clare ostenderetur, eam esse unam et eamdem cum illa, quae fuit aliquo tempore, vel diversis, in toto mundo. *L. c.*, 7, p. 373.

Il faut, du reste, qu'à l'époque de son histoire où elle est parvenue, l'Église ait déjà possédé, ou possède encore, la plus grande partie du monde connu.

En effet, de l'avis de tous, hérétiques comme catholiques, l'Église est maintenant parvenue à la vieillesse ; si donc dans son adolescence et sa jeunesse elle n'avait pas grandi, comment grandirait-elle aujourd'hui dans sa vieillesse ? Concluons qu'elle a grandi dans les siècles passés, et occupé, sinon le monde entier, au moins sa plus grande partie [1].

Cette catholicité ainsi établie d'après les volontés mêmes du Fondateur de l'Église, on la trouve évidemment dans l'Église romaine ; le controversiste le prouve pour les siècles passés en montrant par les témoignages des Pères le christianisme dépassant dès ses origines les limites du monde romain ; il insiste sur le merveilleux mouvement de missions qui à son époque rattachait à la véritable Église tant de communautés ferventes dans les pays nouvellement découverts, tandis que dans les régions du Nord, arrachées par l'hérésie à l'Église romaine, celle-ci conservait encore de nombreux et intrépides fidèles [2]. Laquelle des sectes hétérodoxes peut prétendre à une pareille diffusion ? Le mahométisme reste confiné en Orient, ainsi que les anciennes hérésies nestorienne et eutychienne ; par contre le luthéranisme n'a pas pénétré en Asie, en Afrique, en Égypte ou en Grèce ; en Europe même, combien de nations florissantes lui échappent,

et dans ces pays du Nord qu'il semble en grande partie posséder, ce n'est pas une seule secte qui domine, mais plusieurs, aussi ennemies les unes des autres qu'elles le sont de la foi romaine. Et l'Église, de l'aveu des hérétiques, étant sur son déclin, il n'y a pas chance que leurs sectes fassent de grandes conquêtes dans les régions encore inoccupées [3].

L'Église véritable doit pouvoir encore établir son apostolicité, c'est-à-dire la suite ininterrompue de ses évêques à partir

---

1. Etsi Ecclesia non necessario debuit simul esse in omnibus locis, tamen hoc tempore debet necessario vel esse vel fuisse in majori parte orbis terrae. Nam Ecclesia, omnium consensu, etiam haereticorum, jam senuit ; si ergo in sua adolescentia et juventute non crevisset, quomodo nunc in senectute cresceret ? Oportet igitur, ut jam creverit, atque occupaverit, si non totum orbem terrarum, at certe magnam partem. *L. c.*
2. *L. c.*, p. 374. — 3. *L. c.*, p. 374.

des temps apostoliques. Bellarmin le démontre par les propositions suivantes, toutes empruntées aux Pères. Pas d'Église sans pasteur et sans évêque. — Ceux-là seulement ont toujours été regardés dans l'Église comme pasteurs légitimes qui pouvaient prouver qu'ils descendaient des apôtres par une succession et une ordination légitime; c'est en effet à ses apôtres seuls que le Christ, après les avoir faits prêtres et évêques, commit l'autorité de paître et de gouverner son Église; tous les autres évêques ont reçu d'eux les mêmes droits avec le pouvoir de les transmettre. — Pour qu'un évêque soit reconnu comme légitime successeur des apôtres, il doit prouver qu'il succède à un apôtre, ou à un évêque qui tient sa charge d'un apôtre, ou, s'il s'agit de la création d'un nouvel évêché, de celui qui a encore aujourd'hui l'autorité apostolique, et celui-là est le souverain Pontife seul; il en est de même pour l'ordination, l'évêque devant la tenir d'autres évêques, qui eux-mêmes tiennent la leur médiatement ou immédiatement d'un apôtre. Que l'Église romaine remplisse cette condition, la chose est évidente; la succession de ses évêques jusqu'à Pierre a été établie dans le traité du Pontife romain. D'autres qu'elle peuvent encore prétendre à la succession apostolique, et cette note, nécessaire, n'est pas suffisante pour déterminer la véritable Église du Christ; mais elle manque totalement aux sectes luthériennes et calvinistes, dont les fondateurs repoussent l'épiscopat, ou ne l'ont reçu d'aucun évêque légitime [1].

La véritable Église du Christ doit garder un parfait accord dans la doctrine avec l'antiquité chrétienne; de l'aveu des protestants, pendant les cinq premiers siècles, l'Église resta pure et garda la doctrine apostolique; entre toutes les communautés existant actuellement, celle dont les enseignements sont d'accord avec les monuments des temps primitifs du christianisme doit donc être regardée comme la véritable. La preuve de cette conformité des dogmes de l'Église romaine avec la doctrine des anciens Pères sera faite à propos de chacun de ces dogmes; le controversiste se contente de montrer ici, par les aveux

1. *L. c.*, 8, p. 375 sq.

mêmes échappés à ses adversaires luthériens, ou calvinistes, que dans bien des cas ils ont contre eux l'antiquité chrétienne, et que leurs doctrines ont été regardées par elle comme des hérésies [1].

La véritable Église du Christ doit être une, par l'union de ses membres entre eux et avec leur chef; n'est-elle pas continuellement décrite dans les Écritures comme une seule épouse, un seul corps, un seul bercail; or l'unité d'un corps consiste dans l'union des membres entre eux et avec leur chef. Les Pères ont toujours regardé comme la marque d'une Église légitime son union avec le Pontife romain [2], et de fait, celles qui se sont révoltées contre le Pape ont vite fait de perdre leur gloire et leur fécondité. La concorde des membres entre eux est également un signe de ce royaume de Dieu qui doit éternellement persévérer, tandis que la discorde est la marque du royaume du démon destiné un jour à périr [3]. Cette note, à elle seule, montrerait que l'Église romaine, et elle seule, est la véritable Église de Jésus-Christ; l'accord de ses écrivains sacrés, de ses papes et de ses conciles, tous si différents de lieu et de temps, et ayant à réfuter des erreurs si diverses, « prouve à l'évidence qu'un seul et même Esprit-Saint gouverne l'Église [4] ». Par contre, on ne trouve aucune secte dissidente qui ne soit travaillée des plus scandaleuses divisions. Sans doute, dans l'Église romaine elle-même, ces divisions n'ont pas manqué [5]; mais dans cette Église existe un moyen certain pour mettre fin à toutes les controverses; c'est la sentence du souverain pontife ou d'un concile universel; les hérétiques

---

1. *L. c.*, 9, p. 379 sq. — 2. *L. c.*, 10, p. 386 sq.

3. *Matth.*, 12, 25. — *Ia Cor.*, 14, 33. — 4. *L. c.*, 10, p. 387. Ce même argument est abondamment développé dans le quatrième sermon sur les notes de l'Église, *De veritate et consonantia catholicae doctrinae. Op.*, t. IX, p. 530 sq.

5. Dans le même sermon (p. 534), Bellarmin répond avec plus de développements à l'objection tirée des disputes entre les diverses écoles scolastiques. La charité y est gardée... Elles ont lieu sans injures, avec humilité et modération... Elles ne portent que sur les points les plus obscurs de nos mystères, choisis pour exercer les esprits, non sur les vérités nécessaires au salut. Surtout elles sont toujours soumises à la décision de l'autorité ecclésiastique.

n'ont aucune règle de foi qui puisse terminer leurs discussions.

La véritable Église doit, évidemment, n'enseigner que des doctrines saintes, puisqu'elle a pour fondateur Dieu la sainteté même[1]. « Cette note montre clairement qu'aucune autre Église que la nôtre n'est la véritable »; il n'y a, en effet, aucune secte de païens, de philosophes, de Juifs, de Turcs, d'hérétiques, qui ne contienne des erreurs manifestement contraires à la droite raison. Le cardinal le démontre en particulier pour les sectes ses contemporaines[2].

La véritable Église doit avoir une doctrine, non seulement sainte, mais féconde en fruits de sainteté, « doctrine convertissant les âmes », « doctrine vivante, pénétrant jusqu'à l'intime de l'âme[3] ». Cette doctrine, l'Église romaine est seule à la posséder. Les anciens philosophes, malgré leur admirable sagesse, malgré leur éloquence, n'ont jamais réussi à entraîner les peuples; « c'est que leurs paroles n'étaient pas des paroles vivantes, mais mortes; ce n'était pas l'esprit de Dieu, mais l'esprit des hommes, qui les dictait ». Les mahométans ont conquis bien des peuples, mais par la force des armes, non par l'efficacité de leur doctrine; quant aux hérétiques, « on ne voit pas qu'ils aient converti de païens ou de Juifs; ils n'ont fait que pervertir des chrétiens ». La vraie Église, au contraire,

en très peu de temps, par des hommes dont l'extérieur n'excitait que le mépris, sans armes, sans éclat de paroles, a entraîné le monde entier... Et elle l'a entraîné, non pas aux délices de cette vie, mais à la croyance de dogmes qui surpassent la raison humaine, mais au support de toutes les souffrances, mais à la vie la plus parfaite, tout opposée à la chair et au sang; et tout cela, sans espoir de récompense en cette vie, mais seulement dans la vie future[4].

---

1. *De Eccl. milit.*, 11, p. 390. Cf. *Psalm.* 18, 8 sq. : « Lex Domini immaculata, testimonium Domini fidele, praeceptum Domini lucidum. »

2. *L. c.*, p. 392. — 3. *Psalm.* 18, 8. — *Hebr.*, 4, 12. Pour un plus ample développement du même argument, cf. le troisième sermon sur les notes de l'Église, *Op.*, t. IX, p. 529.

1. Ecclesia vere sancta, et apostolica, olim brevissimo tempore, per homines contemptibiles externa specie, sine armis, et sine pompa verborum, totum mundum traxit... et traxit, non ad delicias hujus saeculi, sed ad res credendas supra omnem rationem, et ad crucem, et ad angustias, et vitam perfectissimam repugnantem carni et sanguini, et haec omnia propter praemium nullum in hac vita, sed solum in futura. *L. c.*, 12, p. 393.

Dans un passage très piquant d'un sermon pour le second dimanche

La vraie Église doit se manifester à tous par l'éclatante sainteté de ses fondateurs. Cette sainteté brille dans les fondateurs de l'Église catholique et de toutes ses grandes institutions; les premiers maîtres de l'Église catholique, patriarches, prophètes, apôtres, docteurs, ceux qui ont combattu les diverses hérésies, les fondateurs des grands ordres religieux, ont donné de tels exemples de sainteté, chasteté, piété, mortification, que les adversaires ne trouvent rien à leur reprocher sinon les excès de leur vertu[1]. Au contraire, les hérésiarques ont tous été coupables au moins d'orgueil; la plupart ont joint à l'orgueil des vices grossiers ou infâmes. Quant aux fidèles, « il y a sans doute beaucoup de pécheurs dans l'Église catholique, mais parmi les hérétiques il n'y a pas un homme de bien[2] »; Bellarmin reproduit les aveux attristés de Luther sur la corruption qui envahit les peuples d'Allemagne à la suite de sa réforme[3].

La vraie Église doit briller de la gloire des miracles. Bellarmin développe avec soin cette note qui lui paraît décisive contre ses adversaires. Il commence par deux remarques préliminaires : le miracle est nécessaire pour prouver la légitimité d'une religion nouvelle ou d'une mission extraordinaire; il est suffisant pour ce but[4].

---

après la Pentecôte, Bellarmin a montré les causes qui, à son époque, attiraient tant d'âmes à l'hérésie; il les résume en ces quatre mots « orgueil, avarice, curiosité, volupté »; de nombreuses allusions, qui durent plus d'une fois faire sourire l'auditoire, égaient la matière. *Op.*, t. IX, p. 424.

1. Omnes tam sanctos, castos, pios, sobrios fuisse, ut adversarii nihil habeant, quod reprehendant. nisi nimiam sanctitatem, *L. c.*, 13, p. 394.

2. Quod attinet ad populum, sunt quidem in Ecclesia catholica plurimi mali, sed ex haereticis nullus est bonus, *L. c.*, p. 395.

Dans son quatrième sermon sur les notes de l'Église, Bellarmin se montre plus modéré, et reconnaît « que les hérétiques sont semblables aux lunatiques qui parfois ont des intervalles lucides pendant lesquels ils semblent sages, et parfois sont en proie au délire ». Il insiste surtout, avec raison, sur l'influence démoralisante des doctrines de Luther et de Calvin. *Op.*, t. IX, p. 540.

3. *L. c.*, p. 395 sq. Cf. Luther, *Kirchenpostille*, Halle 1750, t. 2, 1977, 2171; t. 12, 1223, 1231.

4. Quod miracula sint necessaria ad novam fidem, vel extraordinariam missionem, persuadendam; quod sint efficacia et sufficientia. *L. c.*, 14, p. 396.

Que le miracle soit nécessaire, l'exemple de tous ceux qui apparaissent dans l'Écriture sainte comme chargés par Dieu d'une mission spéciale ne permet pas d'en douter; Moïse [1], et les apôtres [2], reçoivent de celui qui les envoie le pouvoir de se faire reconnaître par des miracles. Il doit en être ainsi.

Celui qui est envoyé doit prouver, par le témoignage de celui qui l'envoie, son autorité. Autrement, personne ne sera tenu de lui obéir. Or tout homme envoyé de Dieu pour prêcher l'est, soit par le moyen des supérieurs ordinaires, soit immédiatement; celui qu'envoie un supérieur ordinaire doit montrer le témoignage de ce supérieur, c'est-à-dire une lettre munie de son sceau; celui que Dieu envoie immédiatement doit montrer le sceau de Dieu, qui n'est autre que le miracle [3].

Que le miracle soit une preuve suffisante de la mission du thaumaturge, la preuve en est également facile.

Pour un véritable miracle, il faut la force de Dieu; car on appelle miracle ce qui dépasse la puissance de toutes les créatures, et par là excite leur admiration. Ce qui est confirmé par le miracle est donc confirmé par le témoignage de Dieu. Mais Dieu ne peut être témoin du mensonge; donc ce qu'il confirme par le miracle doit être vrai [4].

Ce don des miracles, il a été dans l'Église romaine, non seulement à ses origines, mais dans tous les siècles; donc elle est la véritable Église de Jésus-Christ; il a toujours manqué aux sectes qui se séparaient d'elle; dont la vérité n'est pas en elles [5].

---

1. *Exod.*, 4, 1, 5. — 2. *Matth.*, 10, 7, 8. — *Joan.*, 15, 24. — 3. Qui mittitur, debet ostendere, testimonio ejus a quo mittitur, suam auctoritatem; alioquin nemo tenetur eum recipere. Omnis autem, qui mittitur ad praedicandum, vel mittitur a Deo per ordinarios praelatos, vel extraordinarie a solo Deo; et quidem, qui mittitur per ordinarium praelatum, debet ostendere testimonium ordinarii praelati, nimirum litteras ejus sigillo munitas; qui vero mittitur a solo Deo, debet ostendere sigillum Dei, quod nihil est aliud, quam miraculum. *L. c.*, 14, p. 396. Cf. *Marc.*, 16, 20; — *Hebr.*, 2, 4.

4. Vera miracula non possunt fieri nisi Dei virtute; dicitur enim miraculum quod superat vires omnium creaturarum, et ideo omnibus creaturis est mirabile... Quare, quod miraculo confirmatur, Dei testimonio confirmatur; Deus autem non potest esse testis mendacii; igitur quod miraculo confirmatur verum sit necesse est. *L. c.*, p. 397.

5. *L. c.*, p. 397, 398. Des miracles sont rapportés par le cardinal pour chaque siècle de l'Église. Arrivé au XVI^e^ siècle, il prend pour exemples ceux de saint François Xavier, et les compare à l'impuissance de Luther; il conclut : « Quomodo autem potuit Deus apertius sententiam suam ex-

Mais, objecte Calvin, les réformateurs n'ont pas besoin de prouver leur mission par des miracles. « Car nous ne forgeons point quelque nouveau Évangile, mais nous retenons celuy. pour la vérité duquel confirmer, servent tous les miracles que jamais et Jésus-Christ et ses apôtres ont faits [1]. » Tout cela est faux, répond Bellarmin.

Nous avons prouvé plus haut que la doctrine de ces hommes est nouvelle, et en contradiction avec toute l'antiquité. Il est évident que leur doctrine est à tout le moins différente de celle des pasteurs ordinaires de l'Église; il est, de même, évident qu'ils n'ont pas été envoyés par les pasteurs ordinaires; donc nous ne sommes pas tenus de leur obéir, et nous ne le pouvons pas en conscience, à moins qu'ils ne prouvent, par le témoignage de Dieu, leur mission divine [2].

Mais les prestiges des démons, mais les miracles qu'au dire des écrivains sacrés l'Antéchrist prodiguera pour séduire les foules, ne prouvent certes pas que la doctrine prêchée en leur nom soit divine.

Ces miracles ne sont pas vrais et solides, mais apparents, capables d'exciter l'admiration des hommes, mais ne dépassant pas la puissance des démons... les miracles des saints, illuminations d'aveugles, guérisons de boiteux, résurrections de morts, celui-là seul peut les faire que le Psaume célèbre comme seul auteur des merveilles [3].

---

plicare, quam tribuendo uni donum singulare miraculorum, et conservando corpus ejus, praeter naturae ordinem perpetuo incorruptum, dum interim alter ne unam quidem muscam excitare potuerit, et corpus ejus praeter naturae etiam ordinem subito putrescere coeperit, idque in hieme, quando gelu omnia rigebant, et ita putrescere, ut intra arcam stamneam foetor contineri nequiverit. » *L. c.*, 14, p. 400. Les mêmes réflexions reviennent dans le septième sermon sur les notes de l'Eglise. *Op.*, t. IX, p. 554.

1. *Inst. chrét., Préface. C. R.* 31, 18.

2. Ostendimus supra doctrinam eorum esse novam et pugnantem cum tota antiquitate; deinde constat eos saltem aliter docere, quam doceant ordinarii pastores Ecclesiae; constat etiam eos non missos ab ordinariis pastoribus; ergo non tenemur eos recipere, nec tuto possumus, nisi suam missionem et apostolatum probent divino testimonio. *L. c.*, 14, p. 399.

3. Fore miracula Antichristi mendacia, id est, non vera et solida, sed apparentia, vel mirabilia hominibus, non tamen absolute miracula, qualia arte daemonis fieri possunt... At miracula sanctorum sunt illuminationes caecorum, curationes claudorum, excitationes mortuorum, quae non nisi ejus virtute fieri possunt, de quo canimus in Psalmo 135, 4 : « Qui facit mirabilia magna solus. » *L. c.*, p. 401. Et dans le septième sermon sur les notes de l'Église : « Quis umquam audivit Daemonum prae-

D'ailleurs l'Église est toujours là pour prononcer sur la valeur d'un fait merveilleux, et affirmer ou nier son origine divine. Attestée par les miracles, elle atteste ensuite les miracles, et il n'y a en cela aucune contradiction.

On peut dire en toute vérité que l'autorité de l'Église est démontrée par le miracle, et le miracle par l'autorité de l'Église; seulement il s'agit de démonstrations différentes; c'est ainsi que la cause se démontre par ses effets, et les effets par leur cause. Les miracles ne donnent pas à l'Église l'évidence de vérité, mais l'évidence de crédibilité [1]... L'Église, au contraire, donne, par son approbation, au miracle, l'évidence de vérité; car lorsque l'Église a déclaré qu'un miracle vient bien de Dieu, nous sommes sûrs qu'il en est ainsi [2].

Il en est de même pour la prophétie, don promis par Dieu à ceux qu'il envoie, don qui ne peut venir que de Dieu même « puisque seul Dieu connaît les futurs contingents »; don qui, à toutes les époques, a brillé dans l'Église romaine, et a toujours manqué aux sectes dissidentes. Les mêmes remarques sont faites pour les prophéties démoniaques que pour les prestiges [3].

Les dernières notes de l'Église véritable lui sont extrinsèques. Ce sont les témoignages rendus par les adversaires eux-mêmes du catholicisme à la sainteté de sa doctrine et de ses plus illustres membres [4]. C'est la fin malheureuse de tous les

---

stigiis caecos aut surdos curari, vel mortuos ad vitam revocari; alia sunt quae Daemonum praestigiis fieri solent; ea videlicet, quae neque rei creatae potentiam superant, neque in hominum commodum et utilitatem, sed in ruinam et detrimentum cedunt. » *Op.*, t. IX, p. 550.

1. Cf. *supra*, p. 181 sq., l'explication de ces mots par Bellarmin.

2. Est autem observandum, recte demonstrari ex miraculis Ecclesiam, et ex Ecclesia miracula, sed diverso genere demonstrationis; quemadmodum ex effectu demonstratur causa, et ex causa effectus. Nam ex miraculis demonstratur Ecclesia, non quoad evidentiam, vel certitudinem rei, sed quoad evidentiam et certitudinem credibilitatis... At ex Ecclesia demonstratur miraculum, quoad certitudinem rei, quia quando Ecclesia declarat, miraculum factum esse verum miraculum, certi sumus ita esse. *L. c.*, p. 402.

Dans un sermon, pour le second dimanche de l'Avent, Bellarmin a développé davantage cette théorie du miracle, et insisté sur le nombre, la grandeur, la force probante, des miracles opérés par Jésus-Christ pour prouver sa mission divine. *Op.*, t. IX, p. 33 sq.

3. *L. c.*, 15, p. 403, cf. le huitième sermon sur les notes de l'Église. *Op.*, t. IX, p. 556. — 4. *L. c.*, 16, p. 405.

persécuteurs [1]. C'est enfin « la félicité temporelle accordée par le ciel à tous ceux qui ont défendu l'Église; jamais, en effet, princes catholiques ne se sont donnés de tout cœur au service de Dieu qu'ils n'aient, avec la plus grande facilité, remporté la victoire sur leurs ennemis [2] » ; des exemples bien choisis appuient cette thèse; les derniers sont pris des victoires que remportèrent « non sans miracle » en Allemagne, en France, dans les Pays-Bas, les armées catholiques sur les troupes luthériennes et calvinistes.

1. *L. c.*, 17, p. 405 sq., Bellarmin mentionne la mort presque subite de Luther, mais ne parle pas de son suicide, admis par plusieurs auteurs catholiques de l'époque.

2. Ultima nota est felicitas temporalis, divinitus iis collata, qui Ecclesiam defenderunt. Numquam enim catholici principes ex animo Deo adhaeserunt quin facillime de hostibus triumpharent. *L. c.*, 18, p. 407.

CHAPITRE V

LES MEMBRES DE L'ÉGLISE MILITANTE

I. LES CLERCS.

Distinction des clercs des autres fidèles. — Élection des clercs par le peuple; ancien usage et pratique actuelle. — Élections épiscopales et pontificales. — Distinction entre les divers ordres sacrés, surtout entre l'épiscopat et le sacerdoce. — Le célibat ecclésiastique; la digamie. — La propriété ecclésiastique; dîme, donations au clergé, patrimoine propre des clercs. — L'exemption des clercs; le fait. — Cette exemption est-elle de droit divin ou de droit humain?

Le mot clerc tire son origine du grec κλῆρος, héritage, « parce qu'il s'agit d'hommes qui sont comme la part, l'héritage de Dieu, consacrés à son culte, chargés par le Seigneur lui-même du soin et de la sollicitude de la religion et des choses saintes [1] ». Le mot laïque, au contraire, pris du grec λαὸς, désigne « le peuple auquel n'est confiée aucune part dans les fonctions ecclésiastiques [2] ». Cette distinction entre les deux ordres de fidèles, cette hiérarchie établie entre les membres de l'Église, était particulièrement odieuse à Luther et Calvin [3]; le cardinal prouve contre eux, par l'autorité des plus anciens Pères, et en particulier de Tertullien [4], que cette distinction était connue et observée dans l'Église primitive. L'unité de foi et de charité, recommandée par saint Paul à tous les chrétiens, n'est nullement un obstacle à la hiérarchie, et personne mieux que l'apôtre n'a su reconnaître le rôle des

1. Domini sors et haereditas, qui divino cultui consecrati, procurandae religionis, ac rerum sacrarum, Deo ipso jubente, providentiam ac sollicitudinem susceperunt. *De membris*, 1, 1. *Op.*, t. II, p. 415.

2. Laici dicti sunt quasi plebeii, et populares, quibus nulla pars functionis Ecclesiasticae demandata est. *L. c.*

3. *De abrog. Missa.*, 1. *W.* 8, 415, 419. *Inst. chrét.*, 4, 4, 9. *C. R.* 32, 641 sq. — 4. *De monogamia*, 7. *M. L.* 2, 939.

différents membres de l'Église[1]. Lorsque saint Pierre recommande à l'évêque « de ne pas s'imposer durement aux clercs[2] », il est plus que probable que le mot *clercs* ne désigne pas toute l'Église, mais seulement les fidèles spécialement consacrés au service de l'autel[3]; et quand bien même ce mot désignerait ici le peuple chrétien tout entier, héritage conquis par Jésus-Christ au prix de son sang, il ne s'ensuivrait pas qu'une partie de l'Église, spécialement dévouée au culte divin, n'ait pas un droit spécial à ce titre[4].

A qui appartient le droit de désigner les ministres de l'Église? D'après Wiclif et Huss, à Dieu seul, puisque lui seul connaît les justes et les prédestinés, et que ceux-là seuls peuvent être des ministres légitimes[5]. Luther[6] et Calvin[7] réservent ce droit au peuple réuni en assemblée; si les ministres président cette assemblée, c'est uniquement « afin que le populaire n'y procède point par légèreté, ou par brigues, ou par tumulte »; et s'ils imposent les mains à l'élu, c'est comme délégués du clergé et du peuple[8].

A l'encontre, les catholiques

enseignent unanimement que le droit d'instituer et d'ordonner les évêques n'appartient en aucune façon au peuple, que s'il a eu quelquefois, et en quelque façon, le droit de les choisir, il tenait ce droit, non de Dieu, mais de la tolérance ou du consentement des pontifes[9].

Turrecremata, dans son traité de l'Église, avait déjà réfuté les erreurs de Wiclif et de Huss[10]; Pighi, Saunders, Stapleton, celles de Luther et de Calvin[11]. Turrianus et Thyraeus avaient insisté sur la nécessité d'un appel spécial de Dieu pour qu'un

---

1. *Galat.*, 3, 28; — *Ephes.*, 4, 5, 6. — Cf. *1ª Cor.*, 12, 17, 18.
2. *1ª Petri*, 5, 2. — 3. Cf. Hieron., *Epist. ad Nepot.*, 7. *M. L.* 22, 534.
4. *L. c.*, p. 418. — 5. *Propositions condamnées à Constance*, Denzinger, *Enchir.*, nos 481, 491, 504 sq., 533 sq. — 6. *De pot. Papae*, *W.* 2, 200, 239.
7. *Inst.*, 4, 3, 15. *C. R.* 32, 630 sq. — 8. Calvin, *l. c.*
9. Doctores catholici summa consensione docent, jus episcopos ordinandi ac vocandi ad plebem nullo modo pertinere posse; jus autem eligendi fuisse aliquando, et aliquo modo, penes populum, sed pontificum concessione vel conniventia, non lege divina. *L. c.*, 2, p. 420.
10. *Summa de Eccl.*, 1, 69 sq., p. 83 sq. — 11. *Pighi Assertio*, 2, 2 sq., p. 78 sq. — Sanderus, *De visibili*, l. I, 2, p. 1 sq. — Stapleton, *De principiis*, 5, 1 sq. *Op.*, t. I, p. 161 sq.

homme puisse se consacrer au saint ministère [1]. Après eux, Bellarmin établit que « le peuple n'a aucun droit dans l'ordination des pasteurs et ministres de l'Église ». Dans l'Ancien Testament, ce n'est pas par le peuple, mais par Moïse, prêtre et pontife lui-même, que sont consacrés Aaron et les premiers lévites [2]. Dans le Nouveau surtout, toutes les fois qu'il est question de l'imposition des mains, ce rite, qui de l'avis des protestants eux-mêmes est celui de l'ordination, est accompli, non par n'importe quels membres du peuple chrétien, mais par les apôtres ou les évêques [3]; si Paul parle « de la grâce conférée par l'imposition des mains du Presbyterium [4] », le Presbyterium « doit s'entendre d'une assemblée d'évêques, comme presque tous les interprètes, et surtout les Grecs, le font [5] ». Les plus anciens conciles font de l'ordination l'office propre de l'évêque, surtout ceux qui réclament, pour la consécration du pontife, le ministère de trois de ses collègues [6]. Les Pères réservent unanimement à l'évêque le droit de consacrer diacres prêtres et évêques. La coutume, enfin, très ancienne et perpétuelle, de l'Église, confirme ces doctrines; « jamais de temps immémorial on n'a vu d'évêque qui ne doive à un autre évêque son ordination ». Et cette coutume ne peut s'expliquer, comme le veulent luthériens et calvinistes, par une simple délégation d'autorité, que le peuple ferait à certains hommes, pour éviter la confusion dans les cérémonies.

Car si la seule crainte de la confusion empêchait que le peuple entier n'ordonne les ministres, ce peuple pourrait confier ces fonctions à des hommes pris dans son sein, et qui ne seraient pas pasteurs. Or non seulement les décrets des conciles, et la coutume universelle, et les témoignages des Pères, mais les exemples mêmes et l'enseignement des adversaires, aussi bien que la raison, y répugnent [7].

Non seulement le peuple ne confère pas aux ministres le pouvoir d'ordre, mais pas même la juridiction. L'appel, la

1. Turrianus, *De ordinationibus ministrorum Ecclesiae*, Cologne 1574. — Thyraeus, *De jure vocationis et missionis ministrorum*, Mayence 1587.
2. *Levit.*, 8, 1 sq. — 3. Les textes sont réunis, p. 420 sq.
4. *I^a Tim.*, 4, 14. — 5. *L. c.*, 420. Cf. Chrysost., *in h. l.*, *M. G.* 62, 565.
6. V. g. *I Conc. Nic. Can.*, 4. *Labbe-Coleti*, 2, 41 (Trad. de Denis le Petit).
7. *L. c.*, 3, p. 421.

mission des ministres, ne regarde pas le peuple, mais seulement les évêques, et avant tous le souverain pontife. C'est à Pierre que les clefs ont été confiées; c'est à l'ensemble des apôtres que le pouvoir de remettre les péchés, que la mission a été donnée; il n'est jamais question de la foule des fidèles.

A qui, du moins, appartient le choix des personnes qui recevront les pouvoirs d'ordre et de juridiction? Ce n'est pas à Dieu seul qui, comme le voulaient Wiclif et Huss, réservant ces pouvoirs aux seuls prédestinés, serait seul à en connaître et à en choisir les bénéficiaires. Dieu même a choisi, pour gouverner son peuple, des hommes qu'il devait rejeter plus tard, tels Saül et Judas; une Église visible doit avoir des pasteurs visibles; elle ne les aurait pas si seuls des prédestinés pouvaient être investis des pouvoirs pastoraux. Il ne convient pas non plus que les prêtres de la loi nouvelle se recrutent, comme ceux de la loi ancienne, par génération charnelle; l'élection, grâce à laquelle les plus dignes peuvent toujours être choisis, doit donner de meilleurs ministres à l'Église que la succession héréditaire [1].

Le cardinal insiste davantage sur une affirmation directement opposée aux idées protestantes sur le choix des pasteurs. Le droit d'élire le souverain pontife, et les autres pasteurs et ministres de l'Église, n'appartient pas au peuple par concession divine; si le peuple a jamais eu quelque pouvoir en cette matière, il le devait à la tolérance ou à la concession des pontifes [2]. Le Christ a envoyé ses apôtres par le monde comme lui-même fut envoyé [3]; il veut donc que son Église soit gouvernée par eux comme lui-même l'a gouvernée. Mais lui-même, sans consulter la foule qui le suivait, a choisi apôtres et disciples, et leur a confié leurs pouvoirs; l'Église, pour le choix de ses pasteurs, doit garder la même méthode que son Fondateur [4]. D'ailleurs, dans les documents ecclésiastiques, évêques et prêtres apparaissent comme les pasteurs du peuple, celui-ci comme le troupeau qui doit se laisser

1. *L. c.*, 5, 6, p. 423 sq. — 2. *L. c.*, 7, p. 425.
3. *Joann.*, 20, 21. — 4. *L. c.*, 7, p. 426.

guider [1]. Or, choisir les pasteurs est un acte de gouvernement, il n'appartient donc pas au peuple fidèle [2].

Mais les rois et autres gouvernants sont aussi des pasteurs de peuples; et pourtant, d'après la théorie chère aux anciens scolastiques, et que Bellarmin défendra mieux que personne, ils tiennent immédiatement leurs pouvoirs de la délégation populaire.

On ne peut, répond le cardinal, assimiler le gouvernement de la république céleste, c'est-à-dire de l'Église, à celui de la république terrestre; dans celle-ci tous les hommes naissent libres par nature, et par conséquent le peuple détient immédiatement le pouvoir politique jusqu'à ce qu'il l'ait transféré à un souverain quelconque; celle-là n'a jamais connu une semblable indépendance; avec elle naquit son chef et son pasteur, car le Christ, par le même acte, fonda l'Église et mit Pierre à sa tête [3].

Même à l'époque où le peuple prenait part à l'élection de son pasteur, on voit fréquemment des évêques choisis sans aucune consultation populaire, ceux par exemple qui étaient envoyés en terre infidèle créer des chrétientés nouvelles; les conciles interviennent fréquemment pour limiter, ou même entièrement supprimer, le rôle du peuple dans l'élection épiscopale [4]; preuve évidente qu'ils regardaient ce rôle comme d'institution purement humaine.

Les inconvénients de l'intervention populaire dans l'élection épiscopale sont d'ailleurs évidents. Bellarmin n'est pas tendre pour le suffrage universel.

---

1. *Joann.*, 21, 15 sq.; *Act.*, 10, 40 sq.; *1ª Petri*, 5, 2 sq.

2. Jure divino scripto Episcopi sunt pastores populi, populi sunt oves, ratio autem naturalis apertissime docet, ovibus non convenire, ut pascant ac regant, sed regantur, atque pascantur. At eligere pastores ad regimen et gubernationem pertinere certissimum est. Non igitur populo convenit pastores eligere. *L. c.*, 7, p. 426.

3. Aliam esse rationem terrenae, aliam caelestis, id est christianae, reipublicae. Nam in terrena republica nascuntur omnes homines naturaliter liberi, et proinde potestatem politicam immediate ipse populus habet donec eam in regem aliquem non transtulerit. At christiana respublica numquam habuit ejusmodi libertatem, siquidem cum ipsa natus est rex et pastor ipsius; Christus enim simul Ecclesiam instituit, et Petrum ei praefecit. — *L. c.* Cf. *infra*, p. 249 sq.

4. Bellarmin cite spécialement le 22e canon du 4e concile de Constantinople interdisant toute intervention des laïques dans les élections épiscopales, et ordonnant au peuple « d'attendre en silence la fin du vote » des électeurs ecclésiastiques. *Labbe-Coleti*, t. 10, col. 647.

Les gens du peuple sont absolument incapables, eussent-ils la meilleure volonté du monde, de juger si tel ou tel sujet est, ou non, digne de l'épiscopat... Comment des marchands, des paysans, des maçons, ou d'autres artisans, seraient-ils capables d'apprécier la science et la prudence d'un candidat? Si le peuple a le droit de choisir, l'élection sera nécessairement et toujours l'œuvre des plus mauvais et des plus sots; en effet, c'est la majorité qui l'emportera, et dans toute cité, les méchants sont plus nombreux que les bons, les sots que les sages [1].

Les écrits des anciens Pères sont, du reste, remplis de leurs doléances sur les inconvénients de ces élections populaires et les troubles qu'elles occasionnaient.

Mais si l'élection populaire de l'évêque a de tels dangers, pourquoi l'Église l'a-t-elle si longtemps tolérée? Cette élection par les suffrages du peuple s'était introduite peu à peu dans l'Église, il convenait donc qu'on l'abolît de même peu à peu, et par la douceur [2]. Et le cardinal, dans une étude intéressante, montre, à l'aide de textes de Pères choisis dans les différentes époques, le peuple ne prenant aucune part à l'élection pendant l'âge apostolique, puis appelé à rendre témoignage de la vie et des mœurs du candidat, puis présentant ce candidat, enfin, en quelques églises, usurpant même le droit de suffrage.

Les inconvénients de ce dernier régime furent tels que peu à peu le droit d'élection, et même de présentation, fut retiré au peuple, qui ne garda plus que celui de rendre témoignage de la vie et des mœurs du sujet proposé; cette consultation a encore lieu aujourd'hui pendant la cérémonie de l'ordination [3].

---

1. Populares imperiti sunt, nec possunt, etiamsi maxime velint, judicare an aliquis sit idoneus sacerdotio necne... Quo pacto enim, quaeso, judicabunt mercatores, agricolae, caementarii, ceterique opifices, num quis habeat eruditionem et prudentiam episcopo necessariam? Si populus jus habeat eligendi, necesse erit, ut semper ii praeficiantur, quos praefici cupient pejores et stultiores; nam major pars vincet, plures autem sunt in qualibet civitate mali, quam boni, plures stulti, quam sapientes. *L. c.*, p. 427.

2. Eam rationem eligendi ad suffragia populi, paulatim in Ecclesiam irrepsisse; proinde debuisse etiam paulatim suaviterque de medio tolli. *L. c.*

3. Postea quam hoc (jus suffragii) aliquando toleratum est, et apparuit ejus rei confusio et indignitas, tum etiam paulatim sublata est populo electio et postulatio, solumque relictum est testimonium vitae et morum. *L. c.*

Les textes opposés par Calvin sont discutés un à un; le cardinal s'attache en particulier à démontrer que la χειροτονία dont les Actes [1] font mention, lors de l'établissement des presbytres dans les diverses villes, ne signifie pas nécessairement un vote de la communauté, mais l'élection sacerdotale ou épiscopale quel que soit le mode de cette élection, ou encore l'imposition des mains [2].

De droit divin, l'élection de l'évêque n'appartient pas au clergé de l'Église veuve, mais au souverain pontife, qui désigne lui-même l'élu, ou prescrit le mode d'élection.

En effet, l'Évangile ne contient aucune prescription sur la matière, sinon le pouvoir donné à Pierre d'administrer l'Église universelle; à lui donc de pourvoir les communautés chrétiennes de leurs chefs [3].

Si les clercs ont, de droit divin, le pouvoir de choisir l'évêque, ce pouvoir appartient à tous les clercs, quel que soit leur rang, et on retombe dans tous les inconvénients de l'élection populaire; aussi, depuis des siècles, dans les églises où le clergé élit l'évêque, seuls les principaux membres de ce clergé prennent part à l'élection [4].

Quant au choix du souverain pontife, « l'élection par les seuls cardinaux est le meilleur des régimes, celui qu'on doit conserver, bien que, absolument, le pape puisse le changer s'il le veut ». En effet, les cardinaux sont les premiers du clergé romain, et l'expérience montre que là où le clergé élit son évêque, le droit de suffrage doit être réservé aux principaux clercs sous peine des plus grands désordres. Jamais il n'y eut moins de troubles dans les élections pontificales, jamais moins d'antipapes, que depuis l'adoption du régime électoral actuellement en vigueur; le cardinal le prouve en passant brièvement en revue les modes d'élection qui précédèrent le mode actuel; désignation du sujet par les évêques de la pro-

1. *Act.*, 14, 22. — 2. *L. c.*, p. 429.

3. Electio episcoporum non pertinet jure divino ad clerum, sed ad summum pontificem ut vel ipse eligat, vel praescribat eligendi modum ... Ex Evangelio nihil habemus, nisi Ecclesiam universam sancto Petro esse commissam; itaque ad illum pertinet providere christianis de iis qui eorum curam gerant. *L. c.*, 8, p. 432. — 4. *L. c.*, 8, p. 432.

vince, par le clergé et le peuple de Rome, par les empereurs [1].

Bellarmin affirme, sans donner du reste ses raisons, « qu'il ne convient pas que le pape, avant de mourir, choisisse son successeur [2] ». Au cas où un pape mourrait sans laisser de constitution sur l'élection de son successeur, et où les électeurs de droit, c'est-à-dire les cardinaux, auraient tous disparu, « le droit d'élection appartiendrait aux évêques voisins de Rome, et au clergé romain, sous la surveillance du concile général ». C'est, en effet, au clergé romain que le droit électoral appartenait avant d'appartenir aux cardinaux; par ailleurs, si des doutes s'élèvent sur les pouvoirs des électeurs, c'est au concile général de les résoudre, comme il arriva lors du grand schisme [3].

La question des élections épiscopales étant ainsi résolue, Bellarmin aborde un autre sujet d'ardentes controverses; quelle distinction établir entre les divers ordres sacrés, et en particulier entre l'épiscopat et le sacerdoce. Calvin [4] et Chemnitz [5] n'admettaient que les trois ordres mentionnés dans l'Écriture Sainte, épiscopat, sacerdoce et diaconat, et en comprenaient les fonctions tout autrement que les docteurs catholiques. Ceux-ci, dit Bellarmin, regardent comme des ordres sacrés « ceux qui sont conférés par l'Évêque avec des rites fixes et solennels et donnent le droit d'exercer certains ministères pendant le saint sacrifice ».

On en compte sept; dans cette énumération, l'épiscopat et le sacerdoce, « bien que différents, sont un seul et même ministère par rapport au sacrifice, et ne forment par conséquent qu'un seul ordre ». Dans un sens plus large, les Pères entendent parfois par ordres « tous les emplois ayant rapport au

1. Ratio eligendi summum pontificem per solos cardinales est omnium optima, et merito conservanda, etsi absolute posset pontifex eam mutare si vellet. *L. c.*, 9, p. 432.

2. Non expedit ut praedecessor eligat successorem. *L. c.*, 9, p. 433.

3. Si nulla exstaret pontificia constitutio de electione summi Pontificis, vel casu aliquo omnes electores a jure designati, id est omnes cardinales, simul perirent, jus electionis ad episcopos vicinos et clerum romanum pertineret, cum dependentia tamen aliqua a concilio generali Episcoporum. *L. c.*, 10, p. 431. — 4. *Inst. chrét.*, 4, 4, 1 sq. *C. R.* 32, 633 sq.

5. *Examen conc. Trid.*, 2ª Pars, p. 242.

service divin, même en dehors du sacrifice »; tels ceux des moines, des vierges, des fossoyeurs des catacombes [1].

Les ordres mineurs, Calvin les regardait comme des cérémonies « incogneues à l'Église primitive, inventées longtemps après [2] ». Bellarmin répond en les montrant mentionnés par « Clément au 8e livre des constitutions apostoliques [3] », saint Ignace « dans les dernières lignes de l'épître aux Antiochiens [4] », saint Cyprien dans plusieurs lettres [5], saint Corneille dans une lettre à Fabien d'Antioche [6]. Les divers offices exercés par les membres de la hiérarchie ecclésiastique sont décrits à l'aide de nombreuses citations des anciens Pères et des anciens conciles.

Une dissertation spéciale est consacrée à réfuter la théorie que les luthériens et les calvinistes avaient remise en honneur après Wiclif [7] : « l'Évêque n'est rien de plus que le prêtre, et surtout de droit divin [8] ». A l'encontre, Bellarmin démontrera que de droit divin l'évêque est supérieur au prêtre pour le pouvoir d'ordre; qu'il lui est supérieur pour le pouvoir de juridiction; que dans l'ancienne Église l'évêque n'était pas simplement parmi ses prêtres comme un consul dans le sénat [9], mais comme un roi et un prince parmi ses conseillers [10].

---

1. Proprie illi dicuntur ordines qui certo ritu sacro et solemni conferuntur ab episcopo, et ad certum ministerium sacrificio divino exhibendum referuntur... Etsi Episcopus et Presbyter distinguuntur, tamen quantum ad sacrificium, idem omnino ministerium exhibent, proinde unum ordinem... communiter dicuntur ordines illi omnes, qui quomodocumque dedicantur divinis obsequiis, etiamsi non referantur ad sacrificium. *L. c.*, 11, p. 435. Les auteurs cités plus haut, p. 196, ont également traité ce sujet. — 2. *Inst.*, 4, 19, 27. *C. R.* 32, 1109. — 3. *M. G.* 1, 1062 sq.

4. *F.*, t. 2, p. 171.

5. V. g. *Epist.*, 45; *Hartel*, t. 2, p. 603; *Epist.*, 37, *ibid.*, p. 580.

6. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 6, 43. *M. G.* 20, 622. — 7. *Trialogus*, 4, 15, p. 296.

8. Sitne presbyter idem omnino quod Episcopus ac praesertim jure divino. *L. c.*, 41, p. 440.

9. Comparaison employée par Calvin. « L'Evesque n'estoit pas tellement supérieur de ses compagnons en dignité et honneur qu'il eust seigneurie par dessus eux, mais tel honneur qu'a un président dans un conseil. » *Instit.*, 4, 4, 2. *C. R.* 32, 633.

10. Jure divino majorem esse episcopum presbytero, quod attinet ad ordinis potestatem... secundo majorem esse etiam quantum ad jurisdictionem, tertio episcopos in veteri Ecclesia non fuisse in coetu presbyterorum quasi consules in senatu, sed quasi reges ac principes in coetu consiliariorum. *L. c.*, 14, p. 440.

L'antiquité chrétienne a toujours reconnu entre l'évêque et le prêtre une différence profonde relativement au pouvoir d'ordre; « l'évêque seul peut ordonner des prêtres, et par là engendrer des pères à l'Église; les prêtres ne peuvent pas ordonner, mais seulement baptiser, et par là engendrer des enfants à l'Église[1] ». Cette différence est tellement reconnue que les ordinations faites par des évêques douteux étaient recommencées[2]. Les mêmes remarques peuvent se faire à propos de la confirmation, et de la consécration des églises et autels, réservées à l'évêque comme ministre ordinaire[3].

Quant à la supériorité de l'évêque sur le prêtre au point de vue de la juridiction, elle se prouve par l'exemple des prêtres de l'ancienne loi, figure de ceux de la loi nouvelle. Dans l'Ancien Testament, il y avait un seul grand-prêtre, Aaron, et ses successeurs; sous le grand-prêtre, des prêtres inférieurs issus des fils d'Aaron; sous eux la foule des lévites, issus de Lévi, mais par d'autres branches que celle d'Aaron[4]. Cette hiérarchie juive est admise par les adversaires eux-mêmes[5]. Dans le Nouveau Testament, la distinction entre les deux ordres du sacerdoce apparaît clairement par la supériorité des douze apôtres sur les disciples. « Or, l'enseignement unanime des Pères est que les évêques succèdent aux apôtres, les simples prêtres aux disciples[6] ». Les mêmes Pères appliquent à l'évêque le texte où le Christ loue « le serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a préposé à sa famille[7] », et celui de saint Paul exhortant « ceux que l'Esprit-Saint a faits évêques pour régir l'Église de Dieu » à s'acquitter dignement de leur emploi[8].

L'histoire de l'Église confirme cette doctrine. « Si le droit humain seul avait donné aux évêques la supériorité sur les prêtres, on trouverait, après les temps apostoliques, l'origine de cette institution; or, au temps des apôtres, on constate déjà la supériorité des évêques sur les prêtres; saint Paul n'écrit-il pas à Timothée « de ne pas recevoir d'accusation contre un

1. *L. c.*, p. 440. — 2. *L. c.*, 441. — 3. *L. c.*, p. 441.
4. *L. c.*, 14, p. 441 sq. — 5. *Centur. Magdeb.*, 1, 1, 7.; col. 257.
6. *L. c.*, 14, p. 442. — 7. *Matth.*, 24, 45.
8. *Act.*, 20, 28.

prêtre, à moins que deux ou trois témoins ne l'appuient[1] ». Saint Ignace, le disciple des apôtres, trace dans ses lettres le plus splendide tableau de l'autorité épiscopale, et les Pères des temps postérieurs lui font écho[2].

Que l'autorité de l'évêque sur ses prêtres ne soit pas celle d'un simple consul sur d'autres sénateurs, mais celle d'un roi sur ses conseillers, les mêmes textes scripturaires et patristiques le démontrent, et l'histoire des conciles en témoigne. Tous les conciles, tant généraux que particuliers, même les plus anciens, dont fait mention Eusèbe[3], ont été tenus par les seuls évêques. Or, c'est surtout dans les conciles que s'exerce le pouvoir de juridiction de l'Église, par les lois promulguées, et les peines portées contre les délinquants[4]. On a de nombreux exemples de prêtres excommuniés par leurs évêques, jamais du contraire. L'usage du trône épiscopal élevé dans l'église est fort ancien, et les Pères l'interprètent « comme un signe de pouvoir, de domination semblable à celle des princes[5] ».

Bellarmin ne se dissimule pas la gravité des objections qui peuvent être faites à cette thèse, et il les expose en toute loyauté. En maint passage saint Paul ne semble-t-il pas appliquer à de simples prêtres le nom d'évêques[6]? Saint Pierre ne parle-t-il pas « des presbytres qui ont l'épiscopat[7] »? Saint Jean, qui pour les catholiques fut certainement évêque, ne prend-il pas dans ses lettres le seul nom de presbytre[8]? Après avoir cité les réponses de saint Épiphane[9] et de Théodoret[10], Bellarmin adopte, comme plus facile et mieux adaptée aux contextes, celle de saint Jean Chrysostome. « Au temps des

1. *1ª Tim.*, 5, 19. — 2. *L. c.*, 14, p. 442. — 3. *Hist. Eccl.*, 5, 23, 25. *M. G.* 20, 490 sq.

4. Omnia Concilia, tum generalia, tum provincialia, etiam antiquissima, quorum meminit Eusebius, a solis episcopis celebrata sunt. Constat autem in conciliis maxime exerceri jurisdictionem, cum leges in eis ponantur, et poenae praevaricatoribus decernantur. *L. c.*, 14, p. 443.

5. Quod est potestatis indicium, unde imperare videntur principum more. *L. c.*, 14, p. 442.

6. Bellarmin cite *Philipp.*, 1; 1. — *Tit.*, 1, 5. — *1ª Tim.*, 3, 1 sq.; 4, 14. — *Act.*, 20, 28. — 7. πρεσβυτέρους ἐπισκοποῦντες, *1ª Petri*, 5, 1.

8. *Epist.*, 2, 1. *Epist.*, 3, 1. — 9. *Haer.*, 75. *M. G.* 42, 510. — 10. *In Iª Tim.*, 3. *M. G.* 82, 803.

apôtres, les noms d'episcopus et presbyter étaient communs à tous les prêtres, tant à ceux d'ordre supérieur, que nous appelons aujourd'hui évêques, qu'à ceux d'ordre inférieur; si les noms étaient communs, le rang et les pouvoirs étaient distincts parmi ces prêtres[1]. »

Les célèbres théories de saint Jérôme offraient encore un grand appui aux protestants. Le fougueux polémiste n'avait-il pas soutenu que « le prêtre est la même chose que l'évêque; et avant que, à l'instigation de Satan, des dissensions n'eussent éclaté dans les communautés chrétiennes, les Églises étaient gouvernées par des conseils de prêtres »; pour apaiser ces dissensions, un de ces prêtres aurait été élu pour supérieur des autres; « les évêques doivent donc savoir que c'est plutôt de la coutume que d'une véritable institution du Seigneur qu'ils tiennent leur supériorité sur les prêtres[2] ».

Bellarmin repousse l'explication « pieuse » de saint Thomas[3] qui voulait ramener la pensée de saint Jérôme à celle de saint Chrysostome, et prétendait que le solitaire de Bethléem n'avait parlé que d'une communauté de noms, non d'une communauté de droits et de pouvoirs, entre les prêtres et les évêques de l'Église primitive; le contexte répugne à cette interprétation[4].

Pour la même raison, il refuse d'adopter la solution proposée par Delfini[5]; saint Jérôme aurait simplement voulu dire qu'aux premiers temps de l'Église, à cause des besoins des communautés chrétiennes, tous les prêtres étaient revêtus du caractère épiscopal[6]. Il s'élève avec indignation contre la concession de Michel Medina : « saint Jérôme a partagé l'hérésie d'Aerius, et avec Jérôme Ambroise, Augustin, Chrysostome, Théodoret, Œcumenius et Théophylacte. Ainsi ces

1. Apostolorum tempore, nomina illa, episcopus et presbyter, communia fuisse omnibus sacerdotibus, tam majoribus, quos nunc episcopos dicimus, quam minoribus, quos presbyteros appellamus, licet res ipsae et potestates distinctae essent. *L. c.*, 15, p. 443. Cf. S. Joan. Chrysost. *in Phil.*, 1. *M. G.* 62, 183.

2. *Comment. in Ep. ad Tit.*, 1. *M. L.* 26, 562. Cf. *Epist.* 146 *ad Evang. M. L.* 22, 1193. — 3. 2ª 2ªe, q. 184, art. 6. — 4. *L. c.*, p. 445.

5. *De Ecclesia*, 2, p. 125. — 6. *L. c.*, 15, p. 445.

saints docteurs, si versés dans les Saintes Écritures, admirent une opinion que l'Église a condamnée depuis, d'abord dans Aerius, puis dans les Vaudois, enfin dans Wiclif... L'Église a dissimulé ou toléré cette erreur dans ces grands hommes à cause de l'honneur et du respect qui leur étaient dus; elle l'a condamnée dans les hérétiques qui s'éloignaient en bien d'autres points de son enseignement[1] ». Interprétation, s'écrie Bellarmin, « absolument inconsidérée pour ne pas dire plus, injurieuse à ces grands hommes, qu'elle fait, sans aucune raison, fauteurs d'Aerius, injurieuse à l'Église, qu'elle montre coupable d'acception de personnes[2] ». Il fait remarquer, du reste, que Jérôme a toujours admis que l'évêque était, de droit divin, supérieur au prêtre par le pouvoir d'ordre[3]. Pour le pouvoir même de juridiction, « bien que Jérôme ne voie pas une différence de droit divin entre celle de l'évêque et celle du prêtre, il reconnaît que cette différence fut introduite légitimement, et même nécessairement, par les apôtres, afin de terminer les schismes[4] »; cette seule remarque met un abîme entre ses doctrines et celles d'Aerius et des hérétiques modernes pour lesquels l'autorité épiscopale était une usurpation, et une usurpation récente. De plus, d'autres textes du saint docteur, il résulte « que Jérôme ne fut pas très ferme ni très assuré dans cette opinion[5] ».

Contre Calvin qui « s'esbahissait » « quant est des cardinaux qu'on appelle, comment cela s'est fait que si soudainement ils sont parvenus en une si haute dignité »[6], Bellarmin expose l'origine du collège cardinalice. Il en trouve la première

1. Atque ita isti viri aliqui sanctissimi, et sanctarum scripturarum consultissimi, quorum tamen sententiam prius in Aerio, deinde in Waldensibus, postremo in Joanne Wiclefo, damnavit Ecclesia... In Hieronymo et graecis illis Patribus olim, propter eorum honorem et reverentiam, haec sententia aut dissimulabatur aut tolerabatur in illis; contra in haereticis, quod in aliis quoque multis ab Ecclesia declinarent, tamquam haeretica semper est damnata. *De sacrorum hominum origine*, 1, 5, p. 5, 6.

2. Sententia (ut levissime dicam) valde inconsiderata... injuriam facit tot clarissimis Patribus, quos sine ulla causa Aerianos facit... injuriam facit Ecclesiae, quam acceptionis personarum nota inurit. *L. c.*, 15, p. 445.

3. *Epist. ad Evang.*, *M. L.* 22, 1194. — 4. *L. c.*, 15, p. 445.

5. *L. c.*, p. 446; tous les textes sont exposés et discutés.

6. *Inst. chrét.*, 4, 7, 30. *C. R.* 32, 716.

mention dans le synode romain qu'il attribue à saint Sylvestre [1]. Le nom de cardinal « semble avoir le même sens que principal; celui sur lequel les autres reposent, comme une porte repose sur ses gonds ». Le nom aurait d'abord été donné à certains titres ou Églises principales où se conférait le Baptême, et aurait passé aux prêtres titulaires de ces églises; de même les diaconies cardinales étaient certains lieux saints, situés dans les diverses régions de la ville; les évêchés cardinaux seraient d'origine postérieure, créés à l'imitation des titres presbytéraux et diaconaux. La dignité des cardinaux s'est accrue depuis que le droit d'élire le pape leur a été réservé. Un cardinal prêtre ou diacre est évidemment inférieur à un évêque pour le pouvoir d'ordre; il lui est supérieur pour l'influence dans le gouvernement ecclésiastique; Bellarmin insiste sur les avantages que retire l'Église de la présence continuelle autour du pape de la majeure partie de ses conseillers naturels, et cela sans détriment pour les divers diocèses; les réunions fréquentes d'évêques, que réclamaient certains partisans de la suprématie des conciles généraux, auraient de bien autres inconvénients [2].

Bellarmin touche en passant la question des chorévêques; pour lui c'étaient presque toujours des prêtres représentant l'évêque dans les bourgs et les petites villes; ils accomplissaient plusieurs des fonctions réservées à l'évêque. Quelques-uns d'entre eux, du reste, furent de vrais évêques, appelés ainsi parce qu'ils n'avaient pas d'église propre, mais exerçaient leur ministère dans des diocèses étrangers, comme font aujourd'hui les évêques titulaires ou suffragants [3].

Une controverse s'élevait naturellement à propos des ordres sacrés, celle du célibat ecclésiastique. Est-il, de droit divin,

1. *Can.*, 6. *M. L.* 8, 835.

2. *L. c.*, 16, p. 452. On sait que Bellarmin a composé un opuscule de piété, à l'usage de son neveu Angelo Ciaia, nommé à l'évêché de Théano, sur les devoirs des évêques (Paris 1618). Il insiste surtout sur l'obligation de la résidence, que volontiers il considérerait comme de droit divin au moins au sens large (p. 10 sq.), l'obligation de prêcher, la bonne tenue de la maison épiscopale, le choix des ordinands, la conduite à garder avec les princes séculiers. — 3. *L. c.*, 17, p. 452.

annexé aux ordres sacrés? Jean Major l'avait prétendu, et affirmait en conséquence que le vœu de chasteté des prêtres ne pouvait être l'objet d'une dispense [1]. Avec saint Thomas [2], et plusieurs de ses disciples, Bellarmin tient « que le vœu de chasteté a été annexé aux ordres sacrés par la seule autorité de l'Église, laquelle, par conséquent, peut en dispenser ». Il n'est pas contre le droit divin naturel qu'un prêtre, marié avant son ordination, use du mariage; l'Église, en effet, tolère cette pratique depuis des siècles chez les Orientaux; si l'usage du mariage n'est pas, de droit naturel, incompatible avec les fonctions sacerdotales, le mariage lui-même ne l'est pas davantage. Dans la Sainte Écriture, si l'on trouve de grands éloges du célibat, on ne trouve nulle part l'obligation de cet état pour le prêtre. Les raisons apportées en faveur du célibat ecclésiastique en montrent la haute convenance, nullement la nécessité [3].

Si le célibat ecclésiastique n'existe pas de droit divin, « il existe du moins de droit ecclésiastique positif, depuis la plus haute antiquité; il est parfaitement fondé en raison, et il ne convient nullement de relâcher cette loi de nos jours » [4]. Cette affirmation est dirigée à la fois, et contre les Grecs, et contre les protestants de toute secte [5], et contre Erasme, qui dans son éloge du mariage [6] appelait de ses vœux la suppression du célibat ecclésiastique [7].

Saint Paul recommande à l'évêque la continence et la chasteté [8]; il défend au soldat de Dieu de se laisser arrêter par les

1. « Haec propositio est de jure divino : nullus prius sacerdos potest uxorem ducere: ergo in hoc non potest romanus pontifex dispensare. » *In 4^m* dist. 24, q. 2. — 2. *Sum. Theol.*, 2^a 2^ae, q. 88, art. 11.

3. *L. c.*, 18, p. 454.

4. Votum continentiae annexum esse ordinibus sacris, ... positivo quidem jure, sed antiquissimo et aequissimo, et quod nullo modo expediat ut hoc tempore relaxetur. *L. c.*, 19, p. 455.

5. *L. c.*, p. 455, les principaux textes.

6. *De laudibus Matrimonii. Op.*, t. I, p. 419.

7. Les premiers adversaires de Luther ont souvent traité la question du célibat ecclésiastique. Tel Köllin répondant à l'Epithalame publié par Luther en 1523. *Eversio Lutheri Epithalamii*, Cologne 1527. De même Clichtoue, *Antilutherus*, 1, p. 38 et 3, p. 161 sq. — *Propugnaculum*, 2, p. 195 sq. Fisher, *Confut. art.*, 41. *Op.*, 741 sq. — 8. *Tit.*, 1, 8.

occupations du siècle[1]; or quelles occupations, quelles sollicitudes plus absorbantes que celles du mariage et de la famille? Il recommande aux époux de s'abstenir de l'usage du mariage lorsqu'ils veulent plus spécialement vaquer à la prière[2]; la conséquence toute naturelle est la continence totale de l'homme de Dieu, pour qui la prière doit être quotidienne[3]. Dans l'Ancien Testament même, la continence est recommandée à ceux qui doivent approcher de Dieu, ou traiter avec lui d'une chose sainte[4]. Les anciens conciles occidentaux, dans tous les pays, font une loi du célibat à tous les ecclésiastiques engagés dans les ordres majeurs; ceux mêmes d'Orient, par les restrictions qu'ils apportent à leurs concessions en matière de mariage ecclésiastique, montrent en quelle estime ils tiennent le célibat[5]. Les plus beaux textes de Pères, consacrés à l'éloge ou à la défense de cet état, en montrent la convenance pour le prêtre. Sans continence, le prêtre n'est pas assez pur pour offrir fréquemment le sacrifice de l'autel; son âme est sans cesse distraite de la prière et de l'étude; son zèle pastoral, sa charité pour les pauvres risquent d'être anéantis par les mille sollicitudes de la vie de famille; enfin il perd facilement le respect de son peuple[6].

Les éloges que la sainte Écriture donne à l'état de mariage n'empêchent pas qu'un état plus parfait soit convenable pour les prêtres. Saint Paul n'a jamais recommandé le mariage à l'évêque, mais seulement lui a défendu un second mariage[7]. — Mais la plupart des apôtres, et en particulier saint Paul, n'ont-ils pas vécu dans l'état de mariage? — Rien ne le prouve, et tous les textes apportés par Calvin[8] sont détournés de leur vrai sens. — Mais le vénérable Paphnuce n'a-t-il pas obtenu du concile de Nicée que l'usage du mariage soit permis aux clercs mariés[9]? — Ce précédent peut être invoqué par les Grecs;

---

1. *2ª Tim.*, 2, 3, 4. — 2. *1ª Cor.*, 7, 5. — 3. *L. c.*, 19, p. 455.
4. V. g. *Exod.*, 19, 15. — *1 Reg.* 21, 4. — *1 Paral.*, 24, 4 sq. Cf. *Luc.*, 1, 23.
5. *L. c.*, 19, p. 457. — 6. *L. c.*, 19, p. 459 sq.
7. *1ª Tim.*, 3, 2. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 12, 23. *C. R.* 32, 845.
8. *Inst. chrét.*, 4, 12, 26 sq. *C. R.* 32, 847 sq. — 9. Socrate, *Hist. Eccl.*, 1, 11. *M. G.* 67, 103.

il ne favorise pas les protestants, puisque Paphnuce, dans le même discours, ne croyait pas que le mariage dût être permis aux prêtres après leur ordination; d'ailleurs cette narration de Socrate et de Sozomène semble suspecte [1] à cause de sa contradiction avec d'autres documents de la même époque, et en particulier avec le troisième canon de Nicée, qui interdit si sévèrement aux évêques, prêtres et diacres, de recevoir sous leur toit aucune femme « si ce n'est leur mère, leur sœur ou leur aïeule » [2]; comment le concile n'a-t-il pas mentionné l'épouse du clerc dans ce canon s'il regardait l'usage du mariage comme légitime pour lui?

Mélanchthon avait insisté surtout sur les inconvénients du célibat ecclésiastique : « La doctrine chrétienne a toujours honoré le mariage, disait l'article 23 de la confession d'Augsbourg; il est nécessaire pour éviter de honteux désordres; les faits montrent que de hontes et que de crimes engendre la loi papiste du célibat [3]. » Et dans l'Apologie de cet article : « Nous ne pouvons approuver cette loi du célibat, défendue par les adversaires, parce qu'elle répugne au droit divin et naturel, et est en opposition avec les canons mêmes des conciles [4]. »

La parole divine « crescite et multiplicamini », répond Bellarmin, n'est pas un précepte, c'est une institution de la nature humaine; la même parole, en effet, a été adressée aux animaux et aux oiseaux qui sont incapables de précepte. Il pourrait y avoir obligation de contracter mariage dans le cas de nécessité, où il y aurait danger que la race humaine ne vînt à périr; ce cas s'est présenté pour les premières générations humaines; il est chimérique maintenant; « la terre est remplie d'hommes, c'est le moment de remplir d'hommes le ciel [5], et cela

---

1. *L. c.*, 20, p. 463. — 2. *Labbe-Coleti*, t. 2, col. 33.

3. Cum doctrina christiana honorifice praedicet conjugium... conjugium ad vitanda multa flagitia summo studio tueri debebat... res loquitur ipsa quantum turpitudinis ac scelerum pariat pontificia lex de caelibatu. *C. R.* 26, 393.

4. Nos hanc legem de caelibatu, quam defendunt adversarii, ideo non possumus approbare, quia cum jure divino et naturali pugnat, et ab ipsis canonibus conciliorum dissentit. *C. R.* 27, 597.

5. Cf. Tertullien, *De Monogamia*, 7. *M. L.* 2, 938.

se fait mieux par la continence que par le mariage »[1]. Si le précepte du mariage s'impose à tous les hommes, comment expliquer que Jean-Baptiste, plusieurs apôtres, tant de saints de la loi nouvelle, Jésus-Christ lui-même, enfin, s'y soient dérobés?

Sans doute, pour garder le célibat, il faut une grâce spéciale, que Dieu accorde à un petit nombre, à ceux précisément qu'il appelle à son service spécial[2]. Les anciens conciles condamnent ceux qui blâment l'usage du mariage, ou le mariage lui-même, ou qui défendent au clerc marié l'accès des ordres sacrés; ils n'imposent pas au clerc le mariage ou l'usage du mariage; le synode « in Trullo » sur lequel s'appuie la pratique actuelle des Grecs fut formellement blâmé par le pape Sergius, et n'eut jamais la confirmation pontificale[3]. Bellarmin reconnaît qu'il y eut de nombreux désordres dans le clergé catholique; ces désordres, moins généraux d'ailleurs que ne le prétendent les protestants, ce n'est pas le célibat, mais son abus, qui en est la cause; à côté du précepte du célibat l'Église enseigne les moyens d'y être fidèles, et ceux qui ne prennent pas ces moyens ne doivent accuser de leur chute que leur propre lâcheté[4].

A la question du célibat ecclésiastique se rattache celle de la digamie. « Est-il défendu, par une loi apostolique, à un homme marié deux fois d'entrer dans les ordres sacrés? » Les catholiques interprètent ainsi le précepte de saint Paul qui veut que l'évêque et le diacre « n'aient qu'une seule épouse »[5]. Luther tient que l'apôtre ne défendait « que la digamie simul-

---

1. Verbum Domini non praeceptum sonare, sed naturae institutionem exprimere... Praeceptum naturale esse de conjugio ineundo concedi potest, sed quia est affirmativum, non obligat nisi in casu necessitatis, id est quando periculum immineret, ne humanum genus periret... Patres dixerunt illud « Crescite et multiplicamini » tunc fuisse praeceptum singulis hominibus quando terra erat vacua, ut in exordio mundi, et mox a diluvio; nunc autem, cum terra plena sit hominibus, caelum esse revolendum, quod melius continendo, quam nubendo, fit. « *L. c.*, 21, p. 464.
2. *L. c.*, p. 465 sq.
3. Cf. *Labbe-Coleti*, t. 7, col. 1347, — t. 8, col. 37 sq.
4. *L. c.*, 21, p. 467, 468.
5. *1ª Tim.*, 3, 2, 12. — *Tit.*, 1, 6.

tanée, telle que la loi juive la permettait »[1]. Calvin donne la même interprétation : « l'apôtre ne défend ici que la polygamie simultanée, telle qu'elle était passée en pratique chez les Juifs à son époque; son précepte revient donc à n'admettre aux ordres sacrés que ceux qui ont usé saintement du mariage, n'ayant à la fois qu'une épouse »[2]. Bellarmin réfute ces interprétations des textes de l'apôtre, d'abord par le passage de la même épître à Timothée où il est dit que la veuve consacrée au service de l'Église doit avoir été « l'épouse d'un seul mari »; la formule est la même, et ne peut s'entendre ici que d'un mariage unique, puisque la polyandrie ne fut jamais regardée comme légitime ni par les Juifs ni par les païens[3]. Il est faux, du reste, que la polygamie fut, à l'époque des apôtres, en usage chez les Juifs, ni même chez les païens, à plus forte raison chez les nouveaux chrétiens; le précepte de Paul, entendu au sens protestant, n'aurait donc pas d'objet[4]. Les Pères ont unanimement compris le texte de l'apôtre comme le comprennent les catholiques; « parmi tous les anciens Théodoret est le seul, autant que j'ai pu m'en rendre compte, qui ait interprété « unius uxoris virum » de la polygamie simultanée »[5]. La pratique universelle de l'Église, depuis la plus haute antiquité, confirme l'interprétation catholique du texte de Paul[6].

Mais, dit Luther, comment expliquer que l'Église, qui n'exclut pas des ordres sacrés les pires scandaleux, refuse l'entrée de ces ordres à des hommes qui ont vécu honorablement pendant plusieurs mariages successifs[7]? Bellarmin nie d'abord absolument que l'Église admette si facilement des scandaleux à ses ordres. Il est vrai cependant qu'un pécheur repentant

---

1. Ne quis duas uxores haberet simul, ut in lege fiebat. *De capt. Babyl. De ord. sacram. W.*, t. 6, p. 565.

2. Polygamiam hic in episcopo damnari, quae tunc apud Iudaeos pro lege simul obtinebat... perinde est igitur ac si juberet Paulus eos eligi qui pudice matrimonium coluerint, contenti singulis uxoribus. *Comment. in h. l. C. R.* 80, 281, 410.

3. *L. c.*, p. 470. Cf. *I^a Tim.*, 5, 9. — 4. *L. c.*, p. 469.

5. *Comment. in I^a Tim.*, 3. *M. G.* 82, 806. — 6. *L. c.*, p. 472.

7. Si 600 meretrices polluerit, aut matronas ac virginés quaslibet constuprarit, aut etiam Ganymedes multos aluerit, nihil impedimenti fuerit vel episcopum, vel cardinalem, vel papam eum fieri. *De capt. Bab. W.* 6, 565.

sera admis avec moins de peine qu'un digame. C'est que la pluralité des mariages légitimes rompt la signification mystique du mariage chrétien, ce que ne fait pas l'inconduite, même scandaleuse.

La digamie ne peut plus représenter parfaitement l'union du Christ avec son Église; en effet, l'Église fut l'unique épouse du Christ qui n'en eut jamais d'autre. De plus, bien que le concubinat soit beaucoup plus honteux que la digamie, cependant, la digamie est, de sa nature, le signe d'une incontinence plus prolongée et plus invétérée [1].

La question de la propriété ecclésiastique, très débattue à toutes les époques de l'Église, était résolue par certains contemporains de Bellarmin dans le sens le plus radical. Wiclif avait enseigné que les fidèles n'étaient pas obligés de payer la dîme, et en la payant, faisaient à leurs prêtres une pure et simple aumône [2]. Les anabaptistes antitrinitaires enseignaient « que le faux Christ a donné à ses prêtres dîmes et biens temporels; le vrai Christ veut que ses ministres soient pauvres comme lui-même le fut [3] ». Contre eux, Bellarmin montre

qu'il est de droit naturel et divin, facile à prouver, que les laïques paient quelque chose à leurs prêtres; que cette rétribution soit la dîme, c'est le seul droit ecclésiastique qui l'a établi [4].

Le droit naturel montre clairement, en effet,

que le peuple doit soutenir ceux qui travaillent pour lui. C'est de là que se déduit pour le prince le droit à l'impôt, pour le soldat le droit à la solde, pour les magistrats et autres officiers publics le droit au salaire; c'est de là que nous pouvons déduire pour le prêtre le droit à la dîme, ou à une autre rétribution qui la remplace [5].

---

1. Qui secundam uxorem duxerit significat quidem conjugio suo Christi conjugium, sed non ita perfecte, ut is qui unam solam habuit; non enim significat Christum ita esse unius Ecclesiae sponsum, ut numquam habuerit aliam... Etiamsi longe turpior sit concubinatus quam digamia, tamen digamia, ex natura sua, signum est incontinentiae magis diuturnae, firmiusque inhaerentis. *L. c.*, 24, p. 473. — 2. *Trialogus*, 4, 15, p. 298.

3. Falsus Christus... dedit suis sacerdotibus decimas, et multa bona temporalia; Christus autem verus, qui homo temporalis et pauper fuit, pauperes etiam vult ministros. *Antitheses*, *Ant.* 3.

4. Facile probari potest esse de jure naturae et divino, quod aliquid solvant laici sacerdotibus; et praeterea, de jure ecclesiastico, ut id quod solvitur sit pars decima. *L. c.*, 25, p. 478.

5. Certe ratio dictat, ut iis qui pro populo laborant, populus alimenta

Quant au droit divin positif, il ressort de l'institution de la dîme dans l'Ancien Testament [1], « institution qui, si elle n'oblige pas les chrétiens en tant que précepte judiciel, les oblige, en tant que précepte moral, à donner à leurs prêtres quelque part de leurs revenus [2] ». Il ressort de l'enseignement du Christ : « à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu [3] » ; des instructions données à ses apôtres : « l'ouvrier mérite son salaire [4] », enfin du célèbre passage où saint Paul montre « que celui qui sert à l'autel doit vivre de l'autel [5] ». La constante pratique de l'Église montre dans la dîme l'application de ces préceptes généraux [6]. Quoi qu'en dise Wiclif [7], la dîme est due au mauvais prêtre comme au bon; quoi qu'en disent les Fraticelles [8], elle est due au prêtre qui possède un patrimoine aussi bien qu'à celui qui n'a pas d'autre moyen de subsistance que les offrandes des fidèles; la raison du droit à la dîme est, en effet, le service rendu au peuple chrétien par le prêtre quel qu'il soit [9].

Bellarmin combat l'exagération de quelques canonistes [10] qui prétendaient que, dans la loi nouvelle, la dîme est encore de droit divin; « nulle part le droit divin n'a réglé la quantité des subsides que doivent actuellement les fidèles à leurs prêtres » : le Nouveau Testament n'en parle pas, et le précepte de la dîme dans l'Ancien étant, quant à la fixation du subside, purement judiciel, n'oblige pas les chrétiens [11]. Si quelques conciles regardent le paiement des dîmes comme de droit divin, « c'est qu'il est de droit divin quant à la substance, non quant à la

---

praebeat; unde enim deducimus deberi regibus tributa, et militibus stipendia, et judicibus aliisque ministris publicis salaria, inde etiam deducere possumus, deberi sacerdotibus decimas, vel aliquid earum loco. *L. c.*, 25, p. 478.

1. *Levit.*, 27, 30 sq. *Num.*, 18, 21 sq.

2. Quae praecepta, licet non obligent Christianos, ut judicialia erant, obligant tamen quatenus moralia, id est quod pars aliqua fructuum sit sacerdotibus danda, *L. c.*, 25, p. 478.

3. *Matth.*, 22, 21. — 4. *Matth.*, 10, 10. — 5. *1ª Cor.*, 9, 13; cf. *ibid.*, 7 sq.

6. Nombreux textes de Pères et de Conciles, *l. c.*, 25, p. 479 sq.

7. *Trialogus*, 4, 15, p. 298. *Supplem.*, 2, p. 417. — 8. Turrecremata, *Summa.*, 4, 2, 37, p. 408.

9. *L. c.*, p. 480. — 10. V. g. Ostiensis, *Summa. De decimis*, 7, fol. 872.

11. *L. c.*, p. 481.

quantité, ou encore qu'il est de droit divin déterminé par le précepte ecclésiastique[1] ».

Le précepte de la dîme peut-il être abrogé par la coutume contraire? Non, certainement, dans sa substance, qui est de droit naturel et divin. Quant à la quantité, déterminée par le droit ecclésiastique, les avis varient. Soto[2] pensait que le droit du prêtre à la dîme ne peut être abrogé par aucune coutume. Bellarmin défend l'opinion contraire, et tient que l'Église pouvant changer sa législation, et instituer l'obligation du douzième ou du huitième au lieu de celle de la dîme, une coutume légitime peut avoir le même résultat[3]. Dans les pays où la coutume n'est pas de payer la dîme, et où l'Église ne réclame rien des fidèles, on peut admettre qu'elle renonce à l'exercice de son droit; et de fait plusieurs saints en ont agi ainsi avec leur peuple[4].

Que la quantité fixée par la loi ecclésiastique soit la même que sous la loi juive, on ne doit pas s'en étonner, les frais du culte catholique, avec ses églises multipliées, son nombreux clergé continuellement occupé à secourir les fidèles dans leurs besoins spirituels, dépassent de beaucoup ceux que le temple unique de Jérusalem pouvait nécessiter[5].

Wiclif ne s'était pas contenté de dispenser les fidèles de soutenir leurs prêtres; il regardait comme « un péché grave pour les riches d'ici-bas de faire des donations à l'Église[6] »; cela à cause des recommandations de pauvreté faites par le Christ à ses apôtres. Toute la législation ecclésiastique témoigne à l'encontre, avec ses innombrables canons destinés à empêcher l'aliénation des propriétés ecclésiastiques, ou à régler le bon usage de ces propriétés. Lorsque le Christ défendait à ses apôtres d'avoir sac ou besace, il parlait d'une expédition apostolique pour laquelle il les voulait dégagés de tout

1. Deberi jure divino quoad substantiam, non quoad quantitatem, sive jure divino addita Ecclesiae determinatione. *L. c.*, p. 481.
2. *De justitia*, 9, 4, 1, p. 287.
3. *L. c.*, p. 481. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 2ª 2ae, q. 87, art. 1.
4. *L. c.*, 25, p. 482. — 5. *L. c.*, p. 483.
6. Tene firmiter, et nullatenus dubites, quin temporales domini in isto (Ecclesiam dotando) graviter peccaverunt. *Trialogus*, 4, 17, 18, p. 305.

souci matériel[1]; mais lorsque, après l'Ascension, les apôtres commencèrent à avoir des domiciles fixes, à prendre soin des Églises et des pauvres, ils ne craignirent plus de recevoir des biens temporels pour leur subsistance et celle des autres[2].

La légitimité du patrimoine propre des clercs est enfin défendue contre Thomas Waldensis, qui leur faisait une obligation de distribuer aux pauvres leurs biens patrimoniaux, ou d'en faire don à l'Église, se contentant pour vivre des oblations des fidèles[3]. Dès les temps apostoliques on voit que l'évêque peut avoir des biens propres, et qu'il lui est recommandé d'en bien user[4]; les décrets des conciles, aussi bien que les témoignages des Pères, réglant l'usage que le clerc doit faire de son patrimoine, sont un argument décisif[5]. Bien plus, le clerc pourvu d'un patrimoine peut cependant, bien qu'il soit plus parfait d'agir autrement, recevoir, en échange du travail qu'il consacre aux fidèles, leurs dons pour son entretien; obligation lui restera, du reste, comme à tout autre, et plus qu'à tout autre, de donner aux pauvres son superflu[6].

Une dernière question reste à traiter. Dans leurs personnes et dans leurs biens, les clercs sont-ils soumis à l'autorité du pouvoir civil[7]? A l'époque de Bellarmin, cette question était ardemment discutée. La plupart des protestants tenaient que tous les clercs sont, comme tous les autres sujets, soumis au pouvoir civil, et pour le jugement de leurs causes, qu'elles soient civiles ou ecclésiastiques, et pour le paiement de l'impôt; Calvin exceptait de cette sujétion les causes purement ecclésiastiques, qu'il voulait, à l'exemple de l'antiquité chrétienne, « réservées au jugement de l'Evesque et des Prestres[8] »; Pierre Martyr, par contre, allait jusqu'à prétendre que les

1. *Matth.*, 10, 10 sq.
2. Ubi coeperunt Apostoli, post Christi ascensionem, figere sedes in certis locis, et habere curam Ecclesiarum et pauperum, non timuerunt recipere bona temporalia, ut patet Actorum 4, 5, 6, ubi Apostoli recipiebant multas pecunias, unde alerent se et alios. *L. c.*, 26, p. 484.
3. *Doctrina fidei*, 4, 3, 42, t. I, p. 286.
4. *1ª Tim.*, 3, 2 sq. — 5. *L. c.*, p. 485.
6. *L. c.*, 27, p. 486.
7. *L. c.*, 28, p. 486 sq. Cf. Timpe, *Die Kirchenpolitischen*, p. 47 sq.
8. *Inst. chrét.*, 4, 11, 15. *C. R.* 32, 817.

princes eux-mêmes n'ont pu sans violer le droit divin accorder aux clercs l'exemption de l'impôt, ou de la juridiction des tribunaux civils[1]. Les catholiques admettaient généralement que les clercs étaient exempts de la juridiction des tribunaux civils, et les biens d'Église exempts des impôts. Mais ils différaient sur l'origine de cette exemption. Bellarmin les divise en deux écoles, qu'il appelle celle des canonistes et celle des théologiens. Pour les canonistes, auxquels se joint le théologien Jean Driedo[2], toutes les immunités ecclésiastiques sont de droit divin, à la fois naturel et positif. Pour les théologiens, les clercs de tout rang sont, de droit divin positif, exempts de la juridiction des tribunaux civils pour toutes les causes religieuses et ecclésiastiques; ils ne le sont pour les causes civiles qu'en vertu du droit humain ecclésiastique, auquel se sont conformées les législations des états chrétiens. Tels François Victoria[3], Dominique Soto[4], et avec eux le canoniste Covarruvias[5]. Les juristes régaliens, ou niaient purement et simplement les immunités ecclésiastiques, ou leur donnaient pour origine la seule concession des princes, plusieurs admettant du reste le bien-fondé de cette concession[6].

Bellarmin établit et prouve successivement plusieurs maximes. Tout d'abord, il affirme que, dans les causes ecclésiastiques, les clercs sont, de droit divin positif, exempts de la juridiction séculière; ces causes, en effet, sont de celles « dont les lois civiles n'ont pas à connaître, mais seulement l'Évangile, les canons des papes et des conciles; telles les controverses sur la foi et les sacrements[7] ». Cette doctrine est fondée sur

---

1. Papistae isti ecclesiastici dicent reges ipsos, et publicas potestates, cessisse de jure suo, et voluisse clericos esse exemptos; verum non est spectandum quid principes hac in re fecerint, sed quid facere debuerint; non enim in illorum manu situm est ut rescindant verbum Dei (cf. S. Paul, *Rom.*, 13 : « omnis anima subjecta esto potestatibus superioribus »). P. Martyr, *Commentarius in Ep. ad Romanos*, p. 601.
2. *De libertate christiana, Op.*, p. 30.
3. *De potestate eccles. Relectiones theologicae*, p 53 sq.
4. *In 4^m sentent.*, 25, 2, 2.
5. *Liber practicarum quaestionum*, c. 31, p. 189.
6. Cf. Barclai, *De potestate*, c. 35. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 675 sq.
7. *De clericis*, 28. *Op.*, t. II, p. 486.

l'Écriture même, qui montre dans l'Église une société distincte de la société civile, et supérieure, et qui attribue aux seuls apôtres, et spécialement à Pierre, le pouvoir de régir cette société [1]. On voit de tout temps les conciles et les papes punir les clercs qui déférent une cause purement ecclésiastique au jugement du prince séculier, et les Pères soutenir l'incompétence de l'État en pareille matière [2].

Par ailleurs, les clercs ont les mêmes obligations que les autres citoyens. « Les clercs sont obligés en conscience à observer les lois civiles, quand elles ne répugnent ni aux saints canons ni à leur vocation sainte » ; tels les divers règlements de police. Une seule exception est admise. « Si l'Église a établi des lois sur les mêmes matières, c'est à elles que le clerc devra se conformer. » Le clerc, en effet, ne doit pas oublier « qu'il est citoyen et membre de l'État, et comme tel doit se soumettre aux décisions du pouvoir temporel sous peine de devenir dans la société un élément de trouble et de confusion ». L'Église, de fait, a toujours obligé ses ministres à observer les lois civiles dans les conditions indiquées [3].

Mais si un clerc viole ces lois, qu'en conscience il est tenu d'observer, le magistrat civil aura-t-il pouvoir sur le délinquant? Bellarmin répond sans hésiter par la négative. « Le clerc, même coupable d'infractions aux lois civiles, ne peut être jugé par le magistrat séculier » ; les conciles ont toujours maintenu ce privilège de l'homme d'Église, et de nombreuses constitutions des empereurs l'ont reconnu; il est, en effet, contre le sens chrétien « qu'une brebis ose, en aucun cas, se faire le juge de son pasteur [4] ».

En vertu de la même législation ecclésiastique, admise par la législation des États chrétiens, « les biens, tant ecclésiastiques que séculiers, des clercs, sont libres, et doivent le rester,

---

1. Cf. *De Rom. Pont.*, 5, 7. *Op.*, t. II, p. 157. Et *supra*, p. 132 sq.

2. *De clericis*, 28. *Op.*, t. II, p. 487. Bellarmin est souvent revenu sur l'incompétence du prince et de ses magistrats à connaître des causes purement ecclésiastiques. Les protestants de son époque n'étaient que trop portés à faire le prince temporel juge de leurs controverses sur le dogme ou la discipline. Cf. *supra*, p. 35.

3. *L. c.*, p. 487. — 4. *L. c.*, p. 488.

de tout impôt établi par le prince temporel ». Ici encore, Bellarmin en appelle à la longue série des canons des conciles, et des lois impériales[1].

Reste la question la plus discutée entre catholiques. « Cette exemption des clercs, soit pour leurs personnes, soit pour leurs biens, a-t-elle pour origine le droit divin ou le droit humain? » L'un et l'autre, répond-il. Pour le droit humain ecclésiastique, la chose est rendue claire par toutes les constitutions des conciles et des papes qui régissent la matière.

Quant au droit divin positif, Bellarmin fait cette prudente remarque : « Par droit divin, je n'entends pas ici un précepte formel de Dieu, consigné dans les Écritures; mais une règle qui se puisse déduire par analogie des exemples ou des témoignages des deux Testaments[2]. » De précepte formel de Dieu, exemptant les clercs et leurs biens des charges qui pèsent sur les autres citoyens, il n'en existe pas; mais l'Écriture montre Dieu se réservant à lui seul les Lévites, et voulant qu'ils ne soient soumis qu'au grand-prêtre[3]; « or, dans l'Église les clercs sont ce qu'étaient les Lévites dans l'ancienne loi; et dans l'Église du Christ le Pontife suprême a une autorité autrement grande que celle d'Aaron et de ses successeurs sous la loi antique[4] ». Dans l'Évangile, le Christ affirme que les enfants des rois sont exempts du tribut payé par les autres citoyens[5]; or il est certain que tous les clercs appartiennent proprement à la famille du Christ, qui est le fils du Roi des rois[6]; les Pères interprétant ce passage en concluent « que les clercs, par honneur pour le Dieu dont ils sont les serviteurs, ne doivent pas le tribut[7] ». Il semble bien que les papes eux-mêmes et les conciles ont ainsi compris les choses; le Concile de Trente, pour ne pas parler des autres, rapporte l'institution des immunités ecclésiastiques « à l'ordre de Dieu et aux préceptes canoniques[8] ».

Bellarmin pense pouvoir accorder ainsi les deux thèses,

---

1. *L. c.*, p. 489. — 2. *L. c.*, p. 190. — 3. *Num.*, 3, 9 sq. — 4. *L. c.*, p. 490.
5. *Matth.*, 17, 25. — 6. *L. c.*, p. 490. — 7. Cf. Hieron. *in loc. M. L.* 26, 127. — August., *lib. I quaest. Evang.*, q. 23. *M. L.* 35, 1327.
8. *De Reform.*, Sess. 25, cap. 20. *Labbe-Coleti*, t. 20, col. 192 sq.

opposées en apparence, des « canonistes » et des « théologiens », en concédant aux uns que les immunités ecclésiastiques sont en parfait accord avec les exemples et les doctrines rapportés dans les Écritures, aux autres, que les Écritures n'en font pas mention expresse[1].

Le cardinal va plus loin encore; il estime que la doctrine des immunités ecclésiastiques peut être considérée « comme une de ces vérités qui se déduisent des premiers principes du droit naturel, mais par une conséquence non absolument nécessaire ni évidente, et doivent pour cette cause être formulées par une loi humaine[2] »; ces vérités forment à proprement parler le droit des gens, distinct du droit naturel et du droit civil en ce que, comme le premier, il se déduit par voie de conséquence de la constitution même de la nature humaine, mais comme le second, il a besoin d'être formulé par une loi positive. L'exemption des clercs peut, dans ce sens, être considérée comme de droit naturel pris au sens large, c'est-à-dire de droit des gens; et comme les autres principes de cette catégorie, « elle ne peut être abrogée ou changée par un prince ou un magistrat particulier ». C'est là ce que pensent théologiens comme canonistes, et leurs discussions semblent n'être que purement verbales[3].

Le cardinal prouve son affirmation d'abord par le consentement de tous les peuples de l'antiquité païenne ou juive, aussi bien que des peuples chrétiens, à exempter leur clergé de tout ou partie des charges communes; « ce qui se fait partout, en effet, ne peut avoir son origine que dans la nature humaine qui est commune à tous[4] ». La raison même montre qu'il en doit être ainsi. D'après la doctrine commune des Pères, les deux pouvoirs, ecclésiastique et spirituel, ont entre eux les mêmes rapports que l'âme et le corps.

Or l'âme, bien que n'empêchant pas l'activité légitime du corps, doit cependant le régir, le modérer ou l'exciter, comme il convient au but

1. *L. c.*, p. 490. — 2. *L. c.*, 29, p. 492. — 3. *L. c.*, p. 492.
4. *L. c.*, p. 493. Bellarmin décrit ainsi, avec la situation faite aux Lévites à différentes époques de l'histoire du peuple hébreu, le sort des prêtres chez les Égyptiens, les anciens Gaulois, les Grecs et les Romains.

qu'elle se propose; la chair, au contraire, ne doit avoir aucun pouvoir sur l'esprit, ni le diriger ou le contraindre en rien; ainsi le pouvoir ecclésiastique, qui est spirituel, et par là supérieur au pouvoir séculier, doit le diriger, le juger, le réprimer s'il en est besoin, sans que le pouvoir séculier ait en aucune façon sur lui les mêmes droits [1].

Les clercs, dans l'Écriture et les écrits des Pères, sont constamment appelés les pères et les pasteurs des fidèles; est-ce aux brebis de juger et de punir leurs pasteurs, aux fils de juger et de punir leurs pères? Les clercs sont les ministres de Dieu, appelés par lui-même à son service; or la raison, comme l'Écriture, nous montre « que ce qui a été offert et consacré à Dieu, ce qui est devenu par là possession de Dieu même, échappe absolument au pouvoir du prince séculier »; cet argument vaut pour les biens des clercs comme pour leurs personnes. Aussi Dieu n'a-t-il pas dédaigné de montrer par des châtiments miraculeux qu'il considère comme faite à lui-même l'offense faite aux privilèges ecclésiastiques [2].

En répondant aux objections de ses adversaires [3], le cardinal s'attache surtout à démontrer que si, en mainte contrée, l'Église a laissé, sans protester, le pouvoir civil connaître des causes civiles des clercs, ou lever l'impôt sur leurs biens, c'est de sa part tolérance pour éviter de plus grands maux, nullement reconnaissance d'un droit; l'Église a toléré de même, sans l'approuver, l'ingérence des empereurs dans des matières purement spirituelles et ecclésiastiques, comme on peut le voir par plusieurs lois de Justinien qui furent observées par les fidèles [4]. Sans doute

il n'est pas absolument contre la raison que le clerc soit, au civil, soumis à un prince temporel; mais cette soumission est incompatible avec

---

1. Spiritus ita se habet ad carnem, ut quamvis non impediat actiones ejus cum bene se habeat, eam tamen regat, et moderetur, et aliquando cohibeat aliquando excitet, prout ad finem suum expedire judicat; contra vero, caro nullum habet imperium in spiritum, neque eum ulla in re dirigere, vel judicare, vel coercere potest; sic igitur potestas ecclesiastica, quae spiritualis est ac per hoc naturaliter saeculari superior, saecularem potestatem, cum opus est, dirigere, judicare, ac coercere potest; ipsam vero a saeculari dirigi, vel judicari, vel coerceri, nulla ratione permittitur. *L. c.*, p. 493. — 2. *L. c.*, p. 493.

3. Cf. Covarruvias, *Liber pract.*, p. 189 sq. — 4. *L. c.*, 20, p. 494.

l'exercice convenable de ses fonctions cléricales; ne serait-il pas honteux qu'un magistrat civil pût juger et punir celui duquel il doit attendre lui-même correction et pénitence; et qui pourrait supporter qu'un jour le magistrat comparût au tribunal du prêtre, le lendemain le prêtre à celui du magistrat; comment le respect dû par le laïque aux prêtres ne périrait-il pas si celui-ci jouissait contre eux de la puissance coercitive [1] ?

Telle est la doctrine définitive de Bellarmin sur les immunités ecclésiastiques. Il a varié sur cette matière. En 1586, lors de la première édition du *De Clericis* [2], il donnait pour origine aux immunités ecclésiastiques, du moins quant aux impôts, le pur droit humain ecclésiastique, décrets des conciles et des papes, reconnu par la législation des États chrétiens. Lorsqu'en 1599 il reprit plus largement ce sujet dans son traité *De Exemptione Clericorum*, il adopta les positions que nous venons de signaler, et ce traité remplaça, dans les éditions subséquentes des Controverses, les chapitres primitifs. Toujours ensuite, dans ses opuscules contre les théologiens de Venise [3], comme dans ceux opposés au roi d'Angleterre [4], il maintint que les immunités des clercs, quant aux personnes ou aux biens, ne sont pas de pur droit ecclésiastique, mais de droit divin positif entendu largement, et même de droit des gens; elles ne peuvent donc, comme telles, être supprimées par le bon plaisir d'un prince [5].

---

1. Licet non repugnet rationi absolute, ut clericus subsit in rebus civilibus principi saeculari, tamen repugnat in ordine ad officium clericorum rite administrandum. Nam, ut alia omittam, turpissimum esset si magistratus episcopum corrigere vel punire posset, a quo ipse corrigendus et puniendus est. Et quis ferret, si hodie sacerdos ad suum tribunal magistratum vocaret, cras autem magistratus vocaret sacerdotem ad suum? Et nonne omnis reverentia, quam necessario debent laici sacerdotibus, periret, si eos pro imperio coercere possent. *L. c.*, p. 496. Cf. Timpe, *Die Kirchenpolitischen...*, p. 47 sq.

2. Ingolstadt 1586. *De clericis*, I, 28, t. I, p. 1672 sq. « Exceptio clericorum in rebus politicis, saltem quoad bona, jure humano introducta est, et non divino. Dixi saltem quoad bona, quoniam quoad personas ea exceptio valde conformis est juri naturali et divino. »

3. *Risposta. Op.*, t. VIII, p. 56. — 4. *Apologia. Op.*, t. XII, p. 138.

5. Plusieurs des adversaires de la béatification de Bellarmin ont tiré argument de ses hésitations sur l'origine des immunités ecclésiastiques. Cf. Passionei, *Voti*, p. 41. Par contre, les régaliens ont trouvé dans les doctrines du cardinal sur les exemptions des clercs, comme dans celles qui regardent l'autorité du pape et l'origine et les limites du pouvoir

Bellarmin eut l'occasion d'exposer, dans un traité spécial, ses idées sur les droits et les devoirs d'un évêque. Ce petit livre fut composé pour servir d' « avertissement » à son neveu, Angelo Ciaia, nommé évêque de Theano en 1616[1]. Le vieux cardinal, bien au courant des abus ecclésiastiques de son siècle, signale aux méditations du jeune prélat huit points principaux : résidence, prédication, exemple à donner à ses familiers, choix des ordinands, bon emploi des revenus ecclésiastiques, renonciation au cumul des bénéfices, rareté et sainteté des rapports avec la famille, bonnes relations avec le pouvoir temporel. Il est intéressant de voir ce théoricien rigide des droits de l'Église en face du pouvoir civil conseiller au nouvel évêque la plus grande condescendance dans la pratique. « Vivons de manière à faire comprendre aux princes et à leurs officiers que nous ne cherchons pas les occasions de leur faire opposition, mais que seuls la crainte et l'honneur de Dieu nous poussent à défendre les libertés de l'Église... Si l'évêque sait conquérir l'amitié du prince, il en obtiendra ce que jamais un adversaire réel ou prétendu n'obtiendrait[2]. » Au sujet de ces devoirs du pasteur, le cardinal fait ces graves réflexions : « sur tous ces points l'évêque qui veut assurer son salut, et en même temps bien s'acquitter de ses devoirs, doit chercher la pleine vérité, et ne pas se demander ce que dit ou fait le grand nombre à notre époque. Si son devoir ne lui apparaît pas évident, il doit suivre le parti le plus sûr, et sous aucun prétexte d'influence étrangère ou d'utilité temporelle il ne peut se résigner au moins sûr... Il est facile de se former, par l'exemple des autres, une conscience erronée, et de descendre, après avoir fait taire ses remords, au lieu où le ver ne meurt pas et le feu ne s'éteint pas[3] ».

---

civil, l'occasion d'amères critiques. Cf. Arnauld, *Franc discours*, p. 14 sq.

1. *Admonitio ad nepotem suum episcopum Theanensem*. Paris 1618.

2. *Admonitio*, p. 44.

3. *Admonitio*, p. 9. Des adversaires du probabilisme, en quête d'arguments, ont voulu prouver par ce texte que Bellarmin fut tutioriste. C'est forcer la pensée du cardinal. Il n'examine pas ici en théologien quelles sont les conditions requises pour qu'on puisse agir en sûreté de conscience, mais prémunit seulement son neveu contre les mauvais exemples et leur

II. LES MOINES.

Nature et origine de la vie monastique. — Objections populaires contre elle. — Les conseils évangéliques. — Notion du vœu de religion. — Notion et défense de chacun des trois vœux de religion. — Les ordres mendiants.

Bellarmin commence ce traité par une importante remarque.

Tout ce qu'il y a eu d'écrivains affectionnés à l'Église ont loué grandement dans leurs discours et leurs écrits la vie monastique; par ailleurs, il n'y a pour ainsi dire jamais eu d'hérétiques qui ne soient entrés en fureur au seul nom de moines... On peut de là facilement comprendre que la cause des moines est tellement jointe à la cause de l'Église que leurs ennemis furent toujours les mêmes; notre mère l'Église me semble donc attendre de nous que nous apportions à défendre la vie monastique la même ardeur, le même soin, que ses adversaires apportent à l'attaquer [1].

De fait, peu de sujets ont été traités par le grand controversiste avec autant de soin et d'amour.

Il trouvait pour s'aider dans cette tâche les dissertations opposées aux attaques d'Erasme et de Luther contre la vie monastique par Fisher, Clichtoue, Köllin, Schwederich, Jean de Landsberg, Carvajal [2]. Par ailleurs, les droits et devoirs des réguliers avaient été à nouveau exposés par Charles Fernandez, Alphonse de Zurita, Martin Navarre [3].

---

pernicieuse influence sur la rectitude du jugement chrétien. Cf. Werner, *Franz Suarez*, t. I, p. 362 sq.

1. Quotquot fuerunt umquam pii scriptores, tum sermonibus, tum scriptis libris, hoc genus vitae laudibus in caelum tollere conati sunt; sic nulli fere umquam haeretici exstiterunt, qui vel nomen monachorum patienter audire potuerint... Quae cum ita sint, intelligi profecto facile potest ita causam monachorum cum Ecclesiae causa esse conjunctam, ut nemo umquam Ecclesiae hostis fuerit, qui non bellum eodem tempore monachis omnibus indixerit. Quare a nobis mater nostra Ecclesia catholica mihi petere videtur, ne nos ab hostibus diligentia studioque vinci patiamur. *De monachis, Praefatio. Op.*, t. II, p. 499, 503.

2. Fisher, *Confut. artic.*, 41. *Op.*, p. 741 sq. — Clichtoue, *Antilutherus*, 3, p. 113 sq. — Köllin, *Eversio*, 4, fol. 116 sq. — Schwederich, *Collectariolum de religiosorum origine...* 1525. — Landsberg, *Apologia pro Monasteriis* (*Op.*, t. 4). — Carvajal. *Apologia monasticae religionis*. Salmanticae 1528.

3. Fernandez, *Collationes monasticae. Speculum.* Parisiis 1512, 1515. — Navarrus, *De regularibus*. Romae 1576. — Zurita, *Speculum religiosorum*. Pinciae 1533.

Après avoir énuméré les divers noms que les Pères de l'Église ont donnés aux sectateurs de la vie parfaite, Bellarmin fait remarquer, après saint Thomas [1], que le nom de moine convient à proprement parler aux seuls contemplatifs, entièrement séparés du monde, comme les Chartreux ou les Cisterciens; ceux qui unissent à la contemplation les exercices de la vie active sont mieux nommés réguliers ou religieux, noms qui correspondent au Θεραπευτὴς des Grecs [2].

La vie religieuse peut se définir « un état d'hommes qui tendent à la perfection chrétienne par les trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance [3] »; elle doit être un état, « c'est-à-dire un genre de vie immobile et perpétuel [4] ». Elle aide puissamment l'homme à aimer Dieu, autant qu'une créature mortelle peut l'aimer sur cette terre, en réprimant la triple concupiscence, en enlevant tous les obstacles qui généralement détournent de l'amour divin, et consacrant l'homme tout entier au service de son Seigneur [5].

Les divers ordres religieux se spécifient d'après leur fin spéciale; cette variété d'instituts, loin de nuire à l'Église, fut toujours approuvée par elle; « il faut que tous ceux qui désirent tendre à la perfection puissent le faire ». D'ailleurs, les ordres étant généralement plus fervents à leur début, Dieu permet de temps à autre la fondation de nouveaux instituts pour ranimer la ferveur dans son Église [6].

Quant à son essence, c'est-à-dire la pratique des trois vœux, la vie religieuse n'a pas besoin de confirmation humaine, puisque Jésus-Christ l'a louée expressément dans l'Évangile; quant à la détermination précise de tel ou tel mode de pratique des trois vœux, l'Évangile est muet, et c'est à la prudence humaine de statuer; depuis le concile de Latran, sous

---

1. *Sum Theol.*, 2ª 2ae, q. 186, art. 1.
2. *L. c.*, 1, p. 505. — 3. Religio status est hominum ad perfectionem christianam, per paupertatis, continentiae et obedientiae vota tendentium. *L. c.*, 2, p. 507.
4. Status significat rem immobilem et perpetuam. *L. c.*, 2, p. 507.
5. Cf. S. Thomas, *Opusc.* contra impugn. relig., 1. *Op.*, t. 29, p. 4.
6. *L. c.*, 3. *Op.*, t. II, p. 507.

Innocent III, la confirmation d'un ordre religieux est réservée au Souverain Pontife [1].

Les protestants assignaient à la vie monastique des origines tout humaines; elle n'aurait commencé qu'au IVe siècle, avec les fondations des saints Antoine, Macaire et Pacôme; elle serait due à des circonstances fortuites, telles que la fuite de la persécution, ou l'imitation des Esséniens; elle ne ressemblerait en rien à ce qu'est aujourd'hui, dans l'Église catholique, la vie religieuse [2]. Contre eux Bellarmin établit que plusieurs personnages de l'Ancien Testament ont, par l'inspiration divine, mené une vie en tout semblable à celle des moines chrétiens; que dès le premier âge de l'Église l'essentiel de la vie monastique se trouve dans la communauté apostolique telle que les Actes la décrivent [3]; que les vierges consacrées à Dieu sont mentionnées dans les plus anciens monuments ecclésiastiques [4]. Les différents chapitres du traité montreront qu'entre ces premiers essais, et la vie monastique telle qu'elle se pratique actuellement dans l'Église, il n'y a pas de différence essentielle.

Avant de commencer l'exposition et la justification des divers éléments dont se compose la vie religieuse, Bellarmin tient à réfuter les objections les plus populaires lancées par les protestants contre cet état. Il n'a que du mépris pour les grossières déclarations de Luther « que prohiber le mariage est faire œuvre contre nature, comme si on voulait défendre de manger, boire ou dormir [5] »; déclarations par lesquelles est renouvelée l'erreur de Jovinien combattue si vigoureusement par saint Jérôme. Plus dignes de discussion sont les attaques de Mélanchthon [6]. Le moine est un être paresseux, qui a embrassé sa vocation pour se délivrer des soucis de la famille; singuliers fainéants qui mènent une vie si dure [7]. Le

1. *L. c.*, 4, p. 509. cf. *Labbe-Coleti*, t. 13, col. 950, — 2. *Centur. Magdeb.*, 4, 6; col. 464, 470 — 5, 6; col. 700.
3. *Act.*, 34, 32 sq. — 4. *L. c.*, 4, p. 510 sq.
5. Ehe verbieten ist wider die Natur... gleich als wenn man verbieten wollte essen, trinken, schlafen, etc. *Tischrede*, t. 5, p. 197.
6. *Confess. Aug.*, art. 27 et apol. *C. R.* 26, 400 sq.; 27, 632 sq.
7. *L. c.*, 6, p. 515.

moine est un être orgueilleux, qui met sa profession religieuse au-dessus du Baptême lui-même, et croit être justifié par elle.

Entre le baptême et la profession religieuse, il y a des similitudes; de même que par le baptême nous renonçons au démon et commençons une vie nouvelle, ainsi par la profession religieuse, nous renonçons au monde et à beaucoup de voluptés permises, et nous commençons une vie nouvelle. De même que par le baptême tous les péchés sont remis quant à la coulpe et quant à la peine, ainsi par la profession religieuse, offerte avec une intention droite, on peut croire pieusement que la peine temporelle, qui resterait encore à expier après la rémission de la faute, est entièrement remise [1].

Mais il reste, entre la profession religieuse et le baptême, des différences qui suffisent à supprimer entre eux toute égalité.

Le Baptême ne remet pas seulement la peine, mais la faute, et cela nous en sommes sûrs; la profession monastique n'enlève pas la faute, mais seulement la peine; et cela même n'est pas une certitude, mais seulement une pieuse croyance [2].

De nombreux Pères ont enseigné cette doctrine dès la plus haute antiquité, et saint Thomas la tient [3].

Il est faux que le moine préfère à la loi de Dieu des œuvres de surérogation. Saint Thomas enseigne au contraire expressément « que l'essence de la perfection chrétienne consiste dans l'observation des préceptes; l'observation des conseils est le moyen de mieux parvenir à cette perfection essentielle [4] ».

Les reproches de Calvin ne sont pas plus justifiés [5]. Il est faux que le moine méprise le mariage; faux qu'il se crée une forme nouvelle de christianisme distincte de celle qu'a voulue

---

1. Inter baptismum et professionem religiosam esse quamdam similitudinem; quod sicut in baptismo renuntiamus diabolo, et incipimus novam vitam, ita per professionem religiosam renuntiamus sæculo et multis licitis voluptatibus, et incipimus novam vitam; et sicut in baptismo remittuntur perfecte omnia peccata, quoad culpam et poenam, ita in processione religiosa, quando debita intentione suscipitur, pie creditur remitti omnis poena temporalis pro qua alioqui satisfaciendum esset, etiam culpa remissa. *L. c.*, 6, p. 516.

2. Baptismus non solum poenam, sed etiam culpam tollit, idque certo scimus; professio autem monastica non tollit culpam, sed solam poenam, et hoc ipsum non certo asserimus, sed pie credimus. *L. c.*, p. 316.

3. 2ª 2æ, q. 189, art., 3, ad 3m.

4. 2ª 2æ, q. 184, art. 3.

5. *Inst. chrét.*, 4, 13, 3. *C. R.* 32, 850 sq.

Jésus-Christ; faux qu'il fasse schisme dans l'Église, en ne voulant connaître que ses règles propres et les traditions de son ordre.

Que si quelques religieux, d'esprit simple, se disputent parfois sur la gloire de leurs fondateurs, et préfèrent, par exemple, saint François à saint Dominique, à cause de ses stigmates, ils ont tort, et encourent les blâmes formulés par saint Paul contre ceux qui introduisent les divisions dans l'Église; ils ne sont pas pour cela schismatiques, et on ne doit pas blâmer tous les ordres religieux à cause de la naïveté de quelques-uns de leurs membres[1].

Les moines ont leurs chapelles, rivales souvent de l'église paroissiale; « si cela suffisait à les rendre schismatiques, tous les curés le seraient aussi; chacun n'a-t-il pas son église et ses autels différents de l'église et des autels voisins[2] ».

Les objections les plus répandues étant ainsi résolues, le controversiste aborde l'étude de ce qui est essentiel à l'état religieux, la pratique des conseils évangéliques. « Un conseil de perfection est une œuvre bonne, qui n'est pas imposée, mais proposée; qui n'est pas commandée, mais recommandée, par le Christ[3] »; les différences qui existent entre préceptes et conseils sont longuement développées. Sur cette matière, diverses erreurs sont à éviter. A côté des exagérations des anciens hérétiques, qui tenaient la pratique de la chasteté et de la pauvreté pour nécessaire au salut[4], d'autres, comme Jovinien, la tenaient pour indifférente[5]; ou comme Wiclif[6], les

1. Quod si aliqui ex simplicioribus religiosis interdum contendunt pro gloria suorum ducum, et B. Franciscum, propter stigmata, B. Dominico anteponunt, vel e contrario, male faciunt, et incidunt in reprehensionem Apostoli (*1ª Cor.*, 4, 3, 5) sed nec isti propterea schismatici sunt, nec oportet propter paucos idiotas universos ordines religiosorum infamare. *L. c.*, 6; p. 519.

2. Si autem, quia habent ecclesias, et altaria, schismatici essent (monachi), essent etiam schismatici omnes parochi; nulla est enim paroecia, quae non habeat ecclesiam et altaria, distincta ab ecclesia et altaribus aliarum paroeciarum, *L. c.*

3. Consilium perfectionis vocamus opus bonum, a Christo nobis non imperatum, sed demonstratum; non mandatum, sed commendatum. *L. c.*, 7, p. 519. — 4. Cf. Epiph., *Haeres.*, 61, *M. G.*, 42; 1039 sq.

5. Cf. Hieron., *lib. 1 in Iovin.*, 3, *M. L.* 23, 214.

6. Cf. Wiclif, artic. 21 condamné à Constance. Denzinger, *Enchir.*, nº 497.

luthériens et calvinistes, pour pernicieuse[1]. La doctrine catholique tient le milieu entre ces erreurs opposées, « enseignant qu'il y a beaucoup de conseils évangéliques, mais trois surtout, la chasteté, l'obéissance et la pauvreté, qui ne sont ni commandés ni indifférents, mais agréables à Dieu et recommandés par lui. »

L'éloge des vertus qui sont l'objet des conseils évangéliques est partout dans l'Écriture; Isaïe ne célèbre-t-il pas les eunuques[2], ce qui, d'après la plupart des Pères, doit s'entendre de continence volontaire; le Christ ne compare-t-il pas le royaume des cieux à une bonne terre, qui rend, suivant les cas, trente, soixante, cent pour un[3]; image des divers mérites des âmes fidèles devant Dieu. Aux apôtres qui disent : « Le mariage n'est pas expédient », le Christ ne répond-il pas : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais ceux auxquels cela fut donné de Dieu »; et ne parle-t-il pas des eunuques volontaires qui cherchent le royaume des cieux[4]? Lorsque le jeune homme de l'Évangile, fidèle observateur des préceptes, se présente au Maître, celui-ci ne lui recommande-t-il pas le parfait dépouillement « s'il veut être parfait[5] »? Saint Paul ne fait-il pas, de la pratique de la chasteté, non un précepte, mais un conseil[6]? Saint Jean, dans l'Apocalypse, ne montre-t-il pas les vierges suivant partout l'agneau, en chantant un cantique qu'elles seules peuvent chanter; par conséquent, honorées, durant l'éternité, d'une récompense toute spéciale[7].

Dès les premiers siècles de l'Église, la pratique des conseils évangéliques est en honneur;

---

1. Cf. v. g. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 13 : « Des voeux, et combien ils ont esté faits à la volée en la Papauté, pour enlacer misérablement les âmes. » *C. R.* 32, 850 sq.

2. *Isai.*, 64, 3, 4, 5; — cf. *Sap.*, 3, 13, 14. — 3. *Matth.*, 13, 23.

4. *Matth.*, 19, 10, 11, 12.

5. *Matth.*, 19, 21 sq. Ce passage, décisif pour la preuve des conseils évangéliques, est longuement discuté par Calvin (*Instit. chrét.*, 4, 13, 13. *C. R.* 32, 866) qui regarde le jeune homme de l'Évangile comme un menteur et un hypocrite, auquel le Christ veut donner une leçon; cette interprétation est réfutée par Bellarmin à l'aide du contexte et des commentaires patristiques, *L. c.* 9; p. 524 sq.

6. *1ª Cor.*, 7, passim. — 7. *Apoc.*, 14, 3, 4.

grand nombre de chrétiens commencèrent alors à garder la chasteté et la vie en commun, après avoir vendu tous leurs biens; pareilles pratiques étaient très rares dans l'Ancien Testament; seuls les enseignements du Christ et des apôtres peuvent en rendre compte dans le Nouveau [1].

Les Pères ont loué grandement la pratique de la pauvreté et de la chasteté chrétienne, en faisant cependant remarquer qu'ils ne l'imposaient pas [2]; pour eux aussi, ces vertus étaient donc non de précepte, mais de simple conseil. La raison naturelle, elle-même, nous indique la haute convenance d'un état de perfection supérieur à celui des simples fidèles. Dans l'homme, la culture raffinée, fruit de l'étude et de l'éducation, ne donne-t-elle pas aux dons naturels strictement nécessaires un charme, une perfection exquise? Tous les États civilisés n'ont-ils pas des récompenses, des honneurs spéciaux pour les vaillants qui, non contents de l'accomplissement de leurs devoirs civiques, se sont illustrés au service du pays par des œuvres héroïques?

Il n'est donc nullement contraire, bien plus, il est absolument conforme à la raison, qu'en plus de la vie éternelle promise à ceux qui observent la loi divine, il y ait des récompenses et des honneurs spéciaux pour ceux qui non seulement observent cette loi, mais se signalent par des actions héroïques [3].

Les innombrables objections protestantes contre l'existence des conseils évangéliques avaient été recueillies, et clairement exposées, par Pierre Martyr dans son commentaire sur la première aux Corinthiens [4]. C'est à sa réfutation que s'attache spécialement Bellarmin. « Le Seigneur n'exige-t-il pas de tout

1. Constat mox initio nascentis Ecclesiae plurimos coepisse colere continentiam et vitam communem, rebus omnibus divenditis, quod in Testamento veteri rarissimum fuerat; nec potuit ejus novitatis alia causa esse, nisi praedicatio Christi et Apostolorum. *L. c.*, 10, p. 532.

2. Les plus anciens cités par Bellarmin « puisque les hérétiques n'admettent pas Denis l'Aréopagite, Ignace et plusieurs autres », sont Origène *in cap. 15 ad Rom. M. G.* 14, 1275 pour les Grecs, et pour les Latins, S. Cyprien, *De habitu Virginum*, 23. *Hartel*, t. I, p. 203.

3. Ita ergo non abborret a ratione, immo potius conforme est rationi, ut praeter vitam aeternam promissam observatoribus legis divinae, sint etiam certa praemia, et singulares honores, pro iis qui non solum Dei legem servant, sed etiam virtutes heroicas ostendunt. *L. c.*, 12, p. 531.

4. Chap. 9, p. 119 sq.

chrétien qu'il aime son Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces? Cela fait, que pouvons-nous lui offrir de surérogatoire[1]? » Après avoir exposé les diverses interprétations des Pères au sujet du premier commandement, Bellarmin se rallie à celle qui voit dans ces paroles « Ex toto corde etc. » « non pas tous les actes du cœur, non pas toute l'intensité possible de l'amour, mais seulement un amour principal de Dieu, auquel nous ne préférions ni n'égalions rien »; cet amour ne commande pas le sacrifice des biens dont Dieu nous permet l'usage, et si l'on fait ce sacrifice, il sera une œuvre surérogatoire[2]. Sans doute nos œuvres humaines sont toujours bien imparfaites, déshonorées par bien des péchés véniels, et nous n'accomplissons pas la loi dans toute sa perfection; « cela n'empêche pas que l'homme puisse être juste devant Dieu, et lui offrir nombre d'œuvres bonnes, même surérogatoires[3] ». Sans doute nous sommes les serviteurs de Dieu, et comme tels, nous lui appartenons entièrement; « mais un serviteur n'agit pas toujours par simple obligation; si, par exemple, il prend sur le temps de sommeil qui lui est concédé, pour faire quelque travail utile à son maître, ne fait-il pas plus que son strict devoir[4]? » C'est précisément là notre attitude devant Dieu, lorsque nous lui offrons une œuvre non commandée. Dieu, maître suprême, aurait pu exiger de nous bien plus qu'il n'exige; de fait, il a limité ses préceptes, afin que nous ayons la joie et le mérite de lui offrir de nous-mêmes quelque chose de plus[5]. Dans cette offrande

1. Requirit Dominus ut se diligamus toto corde, tota anima, et omnibus viribus. Unde nihil superest non debitum quod erogemus. Martyr, *Comment.*, l. c., p. 119.

2. Illud « Ex toto corde » non significare omnes actus cordis, vel omnem intentionem possibilem,... sed solum ut amemus Deum praecipuo amore, nihilque illi in amore anteponamus vel aequemus, *L. c.*, 13, p. 537.

3. Nemo est qui non habeat peccata venialia... quae tamen non impediunt quin homo sit justus, et multa opera bona faciat, etiam supererogationis. *L. c.*, 13, p. 539.

4. Fateor servum quidquid est Domini esse, et quidquid agit, in lucrum Domini cedere. At non inde sequitur ex debito eum facere quidquid facit; quid enim si velit sibi de somno concesso aliquid subtrahere, ut pro Domino suo aliquid agat, nonne plus faciet, quam tenetur. *L. c.*

5. *L. c.*, p. 540.

nul orgueil à craindre, puisqu'elle n'est possible qu'avec le secours de la grâce de Dieu[1].

La pratique des conseils évangéliques peut devenir obligatoire pour certains hommes, lorsqu'ils s'y sont librement engagés par les vœux. Le vœu est, suivant la définition classique rappelée par Bellarmin, « la promesse religieuse d'un bien plus excellent, librement faite à Dieu[2] ». Promesse par laquelle l'homme contracte envers Dieu une obligation de fidélité; promesse religieuse, c'est-à-dire acte de la vertu de religion; promesse d'un bien plus excellent, « c'est-à-dire d'un acte qu'il est plus parfait de faire que d'omettre »; promesse faite à Dieu qui seul peut, à proprement parler, recevoir un vœu; promesse libre, c'est-à-dire loi que l'homme s'impose librement à lui-même, en plus des obligations imposées par Dieu à tous les hommes[3].

Après avoir exposé dans un tableau d'ensemble les diverses idées de Luther[4], de Calvin[5] et de Mélanchthon[6] sur les vœux faits à Dieu, le cardinal les réfute une à une. Il est faux que le vœu ne puisse porter que sur des actes déjà prescrits par Dieu; au contraire, « tout acte exécuté en vertu d'un vœu, quand bien même il ne serait pas par ailleurs ordonné de Dieu, est vraiment et proprement un acte du culte divin[7] ». L'Écriture sainte atteste en effet que le vœu de consacrer à Dieu tels ou tels biens dont il a laissé à l'homme la libre disposition est un acte de culte[8]; si faire ce vœu est un acte de religion, l'accomplir en est un également, car la promesse et son accomplissement sont des actes de la même vertu[9]. Le vœu est une promesse faite à Dieu; accomplir cette promesse c'est garder à Dieu la foi qu'on lui a vouée; quel acte de culte meilleur que celui-là? Tout acte de vertu, même non com-

1. *L. c.*, p. 541.
2. Religiosa promissio alicujus excellentioris boni, Deo facta libera voluntate. *L. c.*, 14, p. 542. — 3. *L. c.*
4. *Themata de Votis. De Votis monasticis. W.* 8, 324, 573 sq.
5. *Inst. chrét.*, 4, 13. *Des voeux, C. R.* 32, 850 sq.
6. *Conf. August.*, 27. *C. R.* 26, 400 sq. — 7. Omne quod fit ex voto, etiamsi alioqui non sit a Deo praeceptum, vere et proprie est cultus Dei. *L. c.*, 16, p. 543.
8. *Isai.*, 19, 21. — *Deut.*, 12, 26. — 9. *L. c.*, p. 544.

mandé, accompli pour plaire à Dieu, est, d'après l'Écriture, un acte de culte divin[1]; à plus forte raison si cet acte est posé en conséquence d'un vœu[2]. La description des principaux vœux rapportés dans l'Écriture, et dont l'objet est souvent un acte non commandé par Dieu, les montre inspirés par la vertu de religion[3]. Il est faux que l'usage des vœux, très en honneur chez les Juifs, ait été inconnu aux premiers chrétiens[4]; les textes des prophètes qui louent les vœux et en recommandent la pratique sont généraux, et les Pères de l'Église les appliquent aux chrétiens aussi bien qu'aux Juifs[5]; lorsque saint Paul parle de ces veuves qui, aspirant à un second mariage, « s'attirent la condamnation violant leur première foi[6] », il semble bien parler d'un véritable vœu de continence, et « tous les interprètes, tant Grecs que Latins, entendent ainsi le passage[7] ». Sans doute mention n'est pas faite expressément des vœux dans le Nouveau Testament; l'interdiction de l'usure n'y est pas davantage inscrite, et qui doute cependant que l'usure soit interdite aux chrétiens aussi bien qu'aux Juifs[8]?

Contre Luther et Calvin[9] Bellarmin prouve « que les promesses du baptême ne sont pas à proprement parler un vœu ». En effet, ces promesses ne sont « que la manifestation et l'acceptation des obligations de la loi chrétienne, et non pas une promesse nouvelle, source de nouvelles obligations ». Si ces promesses étaient un vœu, tous les chrétiens qui y manqueraient seraient coupables de sacrilège, et qui a jamais soutenu cette doctrine? Toutes les fois que l'Écriture parle d'un vœu, elle le décrit comme un acte spontané, volontaire, non obligé[10]; or nous sommes strictement obligés à faire les promesses du baptême.

Le cardinal ne nie pas cependant qu'un acte, déjà commandé par Dieu, puisse faire la matière d'un vœu, « mais c'est

---

1. *Luc.*, 2, 37. — 2. *L. c.*, p. 544. — 3. *L. c.*

4. P. Martyr, *De votis. Loci communes*, p. 654 sq.

5. V. g. S. Aug. *in Psalm.* 75, 12. *M. L.* 36, 967. — S. Jérôme *in Isai.*, 19, 21. *M. L.* 24, 257.

6. *1ª Tim.*, 5; 11, 12. — 7. V. g.. August. in *l. c. M. L.* 36, 968.

8. *L. c.*, 18, p. 547. — 9. Luther, *De Votis. W.* 8, 642. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 13, 6. *C. R.* 32, 858. — 10. V. g. *Deuter.*, 23, 21, 22.

à cette condition qu'on ait l'intention de s'obliger quand bien même l'acte ne serait pas commandé, de contracter une obligation nouvelle, et non pas seulement d'accepter et d'attester l'obligation déjà existante [1] ». C'est dans ce sens qu'il interprète et adopte l'opinion de plusieurs de ses contemporains [2] qui admettaient, à l'encontre de saint Thomas et saint Bonaventure [3], que le vœu peut porter sur des actes commandés d'ailleurs par Dieu [4].

Après cette exposition et cette défense de la notion catholique du vœu, le controversiste passe à celle de chacun des vœux de religion en particulier. Que la pauvreté ait été louée et recommandée par le Fils de Dieu, et mise en pratique par les premiers chrétiens, la chose est claire par les récits des Évangiles et des Actes [5] :

> On peut avec raison vouer à Dieu ce que, d'après son propre témoignage, nous savons être bon et agréable à ses yeux; mais, selon le témoignage du Christ, la pauvreté volontaire est bonne et agréable à Dieu, puisqu'il proclame bienheureux les pauvres volontaires et leur promet le royaume des cieux; donc cette pauvreté peut faire l'objet d'un vœu [6].

Les Pères, soit dans leur interprétation de l'Évangile et des Actes, soit dans leurs instructions sur la vie monastique, font les plus magnifiques éloges de la pauvreté volontaire et du vœu qui la rend obligatoire.

Les mêmes raisonnements s'appliquent à la vertu d'obéissance; c'est par elle qu'on accomplit surtout le précepte du Seigneur « de se renoncer à soi-même et de porter sa croix [7] »; lorsque le Christ déclare que qui obéit à ses apôtres lui obéit

---

1. Res a Deo imperatas proprie posse voveri, si concipiantur ut liberae, et qui vovet intendat ad eas se obligare nova obligatione... res praeceptas non cadere proprie sub votum, si accipiantur ut praeceptae, id est, si quis dum eas promittit se facturum, nihil novi promittit, sed solum agnoscit et recipit obligationem, quam lex ipsa secum affert. *L. c.*, 19, p. 550.
2. V. g. Dom. Soto, *De justitia et jure*, l. 7, q. 1, art. 3, p. 221.
3. *In 4^m Sent.*, dist. 38, art. 1. — 4. *L. c.*, 18, p. 550.
5. V. g. *Matth.*, 5, 3. — *Matth.*, 19, 21, 27. — *Act.*, 4, 32; 5; 2.
6. Id omne Deo recte vovetur, quod ex ejus testimonio scimus esse bonum et illi gratum. Sed paupertas voluntaria testimonio Christi bona est et Deo grata, cum beati dicantur ejusmodi pauperes, et illis promittatur regnum caelorum in praemium; igitur ejusmodi paupertas Deo rectissime vovetur. *L. c.*, 20, p. 553. — 7. *Matth.*, 16, 24.

à lui-même, lorsque Paul fait de la soumission aux supérieurs une obligation de conscience[1], ne consacrent-ils pas le principe dont s'inspire le second vœu de religion; et les admirables exemples d'obéissance donnés par les premiers Pères du désert ne montrent-ils pas en quelle estime l'antiquité chrétienne tenait cette vertu[2]? Sans doute, saint Paul défend à ses disciples « de se faire les serviteurs des hommes[3] », mais il ne défend par là « que l'obéissance rendue aux hommes pour eux-mêmes, non à cause du Dieu qu'ils représentent[4] ».

Le vœu de chasteté, spécialement odieux aux protestants qui y voyaient une insulte à la liberté humaine[5], est l'objet d'une étude approfondie. Bellarmin en salue un illustre exemple dans l'état de la Vierge Marie avant l'Incarnation du Fils de Dieu. « Par ces paroles « Quomodo fiet istud, etc.[6] » la très sainte Vierge montre clairement qu'elle ne peut, à cause d'un empêchement, concevoir et enfanter un fils; or cet empêchement ne pouvait être autre que le vœu de chasteté émis déjà par elle[7]. » Le sens obvie des mots, aussi bien que l'interprétation des Pères, ne laisse pas de doutes; Bellarmin, du reste, admet avec plusieurs des anciens Pères, « que cette parole « Quomodo fiet istud » ne fut pas une parole de doute, mais une simple question, la Vierge désirant savoir comment se réaliserait cette conception qui semblait en contradiction avec son vœu[8] »; il proteste même contre l'opinion de ceux qui croyaient que Marie avait, au moment de l'Annonciation, oublié pour un temps la prophétie d'Isaïe annonçant qu'une Vierge serait la mère du Messie[9]. Lorsque le Christ loue les eunuques « qui

---

1. *Luc.*, 10, 16. — *Hebr.*, 13, 7. — 2. *L. c.*, 21, p. 5. — 3. *1ª Cor.*, 7, 23.
4. *L. c.*, 21, p. 558. — 5. Cf. Luther, *De votis. W.* 8, 330, 333, 583. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 13, 3. *C. R.* 32, 854.
6. *Luc.*, 1, 34. Le bienheureux Pierre Canisius a consacré le second livre de son traité *De Maria Virgine* à la virginité de Marie. *Commentariorum*, t. 2, p. 90 sq.
7. Quibus verbis virgo sanctissima significat impedimentum se habere quominus filium concipere et parere posset; impedimentum autem illud non aliud esse potuit, quam votum continentiae jam emissum. *L. c.*, 22, p. 559.
8. Illud « Quomodo fiet istud » non fuisse dubitantis, sed quaerentis, ac discere cupientis modum quo res illa futura erat, quae cum ipsius voto pugnare videbatur. *L. c.* — 9. *Recognitiones in h. l. Op.*, t. I, p. 22.

seipsos castraverunt[1] », « le mot même d'eunuque indique le vœu, puisque l'eunuque non seulement garde la continence, mais ne peut pas y manquer[2] ». Lorsque saint Paul, dans un texte déjà cité, reproche aux veuves qui cherchent à se remarier « de violer leurs engagements », il ne peut s'agir que des engagements pris envers le Christ par le vœu de chasteté[3].

Les Conciles[4], les Papes[5], les Pères[6], ont toujours loué la profession de chasteté, et flétri comme un sacrilège l'infidélité de la vierge ou de la veuve aux engagements pris devant Dieu ; la législation impériale elle-même appuyait jadis cette discipline de l'Église en condamnant à mort celui qui aurait recherché en mariage une vierge consacrée à Dieu[7]. « Si cette loi existait encore de nos jours, Martin Luther et plusieurs des siens auraient été décapités ; et ce n'eût été que justice[8]. »

Si les trois vertus de pauvreté, d'obéissance, de chasteté se recommandent des éloges de l'Écriture et des Pères, et de la pratique des saints, elles peuvent très justement être l'objet d'un vœu. L'Écriture, dans les passages cités plus haut, ne loue-t-elle pas l'offrande des vœux à Dieu ; une bonne œuvre faite en conséquence d'un vœu est l'exercice de deux vertus, la vertu propre qui l'inspire, et la vertu de religion qui a inspiré le vœu ; elle est donc doublement méritoire. L'âme par le vœu consacre à Dieu, non seulement ses actes, mais ses facultés ; par le vœu l'âme est assurée d'une plus grande stabilité dans le genre de vie qu'elle a adopté, d'une plus ferme résistance à ses propres faiblesses[9].

Les objections des adversaires sont l'occasion de quelques éclaircissements nouveaux. Sans doute, l'Écriture comme la

---

1. *Matth.*, 19, 2. — 2. Ipsa eunuchorum appellatio indicat votum ; non enim est eunuchus qui solum continet, sed qui non potest non continere. *L. c.*, 23, p. 562.

3. *1ª Tim.*, 5, 11. Les textes des Pères et des Conciles interprétant ce texte comme Bellarmin sont longuement cités. *L. c.*, 24, p. 564 sq.

4. *L. c.*, 25, p. 567 sq. ; des exemples sont choisis dans les divers pays.

5. *L. c.*, 26, p. 568 sq. — 6. *L. c.*, 27, p. 569 sq.

7. Loi de Jovien rapportée par Sozomène, *Hist. Eccl.*, 6, 3. *M. G.* 67, 1299.

8. Quae lex si hoc tempore observata fuisset, Martinus Lutherus, cum non paucis ex suis, justissime caput amisisset. *L. c.*, 26, p. 569.

9. *L. c.*, 28, p. 574 sq.

raison nous indiquent « qu'une œuvre est meilleure, plus louable, plus agréable à Dieu, à proportion qu'elle est plus volontaire, plus libre, moins forcée ». C'est vrai, s'il s'agit de l'absence d'une coaction physique ou morale s'imposant à l'homme et le contraignant à un acte qu'il ne poserait pas de lui-même; c'est faux, s'il s'agit de l'absence d'une obligation morale, imposée par Dieu ou librement acceptée par l'homme; cette obligation, surtout si l'homme s'y est librement soumis, ne diminue pas, elle augmente le mérite de l'acte bon. Or le vœu n'impose aucune coaction à celui qui l'a fait; celui-ci reste parfaitement libre de manquer à ses engagements par inconstance ou lâcheté; le vœu lui impose seulement une obligation [1]. Bien plus, il arrive souvent qu'une bonne œuvre accomplie en vertu du vœu, est accomplie avec plus d'ardeur et de joie, ou du moins plus de courage.

Mais saint Paul recommande le mariage à ceux qui ressentent les aiguillons de la chair [2]; et qui peut être sûr de ne jamais les ressentir? L'apôtre ne parle pas ici des tentations de la chair, mais des chutes fréquentes; il indique le mariage comme remède, non comme remède unique, à ces chutes; il l'indique, non à ceux qui ont voué la chasteté, mais aux simples fidèles [3].

La plus grave des objections opposées au vœu de chasteté est tirée des textes de l'Écriture où la continence est décrite comme un don de Dieu qui n'est pas donné à tous [4]. Les protestants en arguaient ainsi :

Personne ne doit vouer à Dieu sinon ce qu'il est sûr de pouvoir lui offrir; autrement il s'expose au péril de violer son vœu; il fait un vœu à la légère; il offense Dieu. Mais personne ne peut être sûr de garder la

---

1. *L. c.*, 29, p. 575. — 2. *1ª Cor.*, 7, 9, 2. — *1ª Tim.*, 5, 14.

3. In nullo horum locorum vocari ad nuptias ab apostolo eos qui tentantur stimulis carnis, sed eos qui incontinenter vivunt, ita ut flagitiis se polluant..., eos qui incontinenter vivunt non vocari absoluto imperio ad nuptias, sed solum ostendi eis remedium quoddam facile..., sic tamen ut liberum eis relinquatur ad majora aspirare..., hoc ipsum, sive consilium, sive permissionem, sive remedium, non dari ab apostolo iis qui voverunt continentiam, sed solum hominibus solutis et liberis. *L. c.*, 30, p. 577.

4. *Sap.*, 8, 21. — *Matth.*, 19, 11, 12. — *1ª Cor.*, 7, 7, 37.

chasteté, puisqu'il ne le peut sans un don de Dieu, et qu'il ne sait pas s'il a ce don, encore moins s'il l'aura toujours [1].

Bellarmin répond par une autre série de textes qui montrent que la chasteté est possible à l'homme, puisque Dieu l'y invite et lui propose une récompense éternelle s'il y est fidèle [2]. Entre ces enseignements, il n'y a aucune contradiction.

Il y a des dons de Dieu que l'homme reçoit sans avoir à y coopérer; tels la santé, la beauté, le don des langues ou des miracles. Il y en a d'autres qui sont des secours de Dieu sans lesquels nous ne ferions pas ce que nous faisons avec eux; tels la foi, la patience, la victoire sur les tentations; ce sont là de vrais dons de Dieu, parce que si Dieu ne nous prévenait par sa grâce excitante et ne nous aidait, nous ne pourrions rien faire de bon; mais les œuvres bonnes que nous produisons grâce à eux, dépendent aussi de la volonté humaine, parce que Dieu nous aide, mais ne nous force pas, ne nous nécessite pas [3].

Le don de chasteté est précisément de cette seconde catégorie; celui qui s'y sent appelé par une grâce spéciale de Dieu peut compter que cette grâce ne manquera pas à sa bonne volonté pour répondre à l'appel [4].

Restent les objections populaires contre le vœu de chasteté; saint Jérôme les a déjà réfutées dans sa réponse à Jovinien [5], et Bellarmin ne fait que reproduire ses réponses. Pas de crainte que, par suite du trop grand nombre de continents, le monde ne vienne à manquer d'habitants, la pratique de la chasteté est assez dure pour rester le fait d'une élite. Le célibat ne répugne

---

1. Nemo debet vovere, nisi id quod certo scit se posse solvere; alioqui exponit se periculo violandi votum, et proinde temere vovet, et Deum offendit..., at nemo potest certo scire, an poterit perpetuo continere, cum id non possit sine dono Dei, nec possit ulla ratione scire, an habeat illud donum, et multo minus, an sit perpetuo habiturus. *L. c.*, 31, p. 583.

2. *Matth.*, 19, 12. — *1ª Cor.*, 7, 25, 37. — *Isai.*, 56, 5. — *Apoc.*, 14, 3.

3. Quaedam dona Dei dantur homini sine ejus cooperatione, qualia sunt robur, sanitas, pulchritudo, prophetiae, linguarum aut miraculorum gratia; aliud genus doni consistit in auxilio divino, sine quo non faceremus id quod cum eo auxilio facimus; sic enim credere, sperare, diligere, perseverare, patientem esse, vincere tentationes, dicuntur et sunt verissima Dei dona, quia nisi Deus gratia sua nos praeveniret excitando, et adjuvaret dirigendo, protegendo et cooperando, nihil boni faceremus; et tamen ista ipsa opera pendent ab electione humana, et sunt in nostra potestate, quia Deus licet juvet, non tamen cogit, neque necessitat. *L. c.*, 31, p. 583. — 4. *L. c.*, p. 584. — 5. *M. L.* 23, 211 sq.

pas à la nature humaine telle que Dieu l'a faite; en effet, la diversité des sexes et la faculté génératrice ont été instituées par le créateur pour le bien de l'espèce; le fait que des individus, même nombreux, ne se conforment pas aux lois générales, ne rend pas ces lois inutiles[1].

Sans doute la virginité, considérée en elle-même, en tant qu'elle dit simplement la négation de l'union conjugale, n'est pas une vertu; mais en tant qu'elle réfrène la concupiscence, pour permettre à l'homme de mieux honorer Dieu, elle est une vertu, et des plus élevées[2]. Quelques conciles ont condamné les erreurs de certains moines qui blâmaient le mariage, ou usé de miséricorde envers des vierges qui avaient manqué à leurs engagements, ils n'ont jamais condamné l'état de virginité ou permis aux vierges d'être infidèles à leurs vœux[3]. Il est faux que tous les apôtres sauf saint Jean aient été mariés; l'Écriture ne l'affirme que de Pierre, dont la belle-mère est mentionnée[4]; plusieurs Pères ont cru que les autres apôtres furent vierges[5], et en tout cas on peut admettre que ceux d'entre eux qui furent mariés renoncèrent après l'appel du Christ à l'usage du mariage, puisqu'ils peuvent dire au Maître : « Nous avons tout quitté pour vous suivre[6]. »

Les grandes louanges données par certains Pères à la sainteté du mariage chrétien, de même que les sanglants reproches qu'ils font aux moines et aux vierges qui vivent dans le désordre, prouvent simplement « que pour ces personnes le mariage aurait mieux valu que la vie religieuse; car il vaut mieux se sauver dans un état plus humble que de se damner dans un état sublime[7] ».

---

1. Non esse frustra vim generativam, et sexuum diversitatem, etiamsi permulti ea non utantur; ea siquidem quae propter bonum speciei instituta sunt, non dicuntur frustra si a quibusdam individuis exerceantur etiamsi a multis aliis non exerceantur. *L. c.*, 31, p. 588.

2. Virginitatem absolute consideratam, ut solum dicit negationem quamdam conjugii, non esse virtutem; sed eamdem, ut est perfecta quaedam refraenatio concupiscentiae, et proinde medium ad melius ac purius Deo colendum, omnino esse virtutem. *L. c.*, p. 591.

3. *L. c.*, 33, p. 592. — 4. *Matth.*, 8, 14.

5. V. g. Hieron. *in Jovin.*, 1, 26. *M. L.* 23, 246. — 6. *Matth.*, 19, 27, 29.

7. Non monet Basilius (*De virginitate*, 19. *M. G.* 30, 710); ut sacrae vir-

Restent quelques questions de détail vivement débattues alors avec les protestants. Contre eux Bellarmin prouve qu'un tout jeune homme peut embrasser la vie religieuse : « à tout âge, pourvu qu'on ait l'usage du libre arbitre, il est permis de contracter les vœux ». Jérémie n'a-t-il pas loué celui qui porta le joug dès sa jeunesse [1] ? Le Christ n'a-t-il pas spécialement recommandé de laisser venir à lui les petits enfants [2] ? L'exemple de Jean-Baptiste au désert, de tant de grands et saints moines qui tout jeunes se consacrèrent à Dieu, témoigne en faveur des vocations précoces [3].

Mais du moins, un jeune homme ne doit-il pas, lorsque ses parents s'opposent à son entrée en religion, leur obéir? Luther blâmait les ordres religieux « d'enseigner avec impiété et impudence que les enfants ne peuvent pas obéir [4] ». Bellarmin rétablit l'exactitude de la doctrine catholique sur la matière. Les enfants, pour entrer dans la vie religieuse, doivent avoir atteint l'âge de puberté (quatorze ans pour les hommes, ou douze ans pour les femmes); il faut de plus que les parents ne soient pas dans une telle nécessité qu'ils aient besoin pour subsister des secours de leurs enfants; dans ce cas, en effet, le précepte divin oblige ceux-ci à secourir leurs parents [5]. Si ces deux conditions sont remplies, ils peuvent se donner à Dieu malgré l'opposition de leur famille; le Christ ne dit-il pas formellement : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi [6] ». Les conciles et les Pères ont donné à cet enseignement divin les plus énergiques commentaires [7].

---

gines, quae flagitiose vivunt, relicta professione nubant, sed dicit, melius fuisse futurum, si nupsissent antequam voverent; melius est enim in statu humiliore salvari, quam in sublimi damnari. *L. c.*, 34, p. 596.

1. *Thren.*, 3, 27. — 2. *Matth.*, 19, 14. — 3. *L. c.*, 35, p. 603.

4. Cum institutum monasticum et impiissime et impudentissime doceat palam, non licere parentibus obedire. *De vot. mon. W.* 8, 623 sq.

5. Respondemus licere filiis, invitis parentibus, ad religionem transire, duabus servatis condicionibus; una ut ad annos pubertatis pervenerint (porro pubertas in viris est anno 14, in feminis anno 12); altera, ut parentes non sint in tali necessitate ut sine filiorum auxilio vivere non possint; tum enim tenentur, ex praecepto Dei, parentibus adesse. *L. c.*, 36, p. 605. — 6. *Matth.*, 10, 37. — 7. *L. c.*, 36, p. 605.

Rien n'empêche des époux de vouer d'un commun accord la continence; saint Paul ne souhaite-t-il pas que tous les époux « soient comme lui-même »? et ne leur concède-t-il pas par pure indulgence l'usage du mariage[1]? Les approbations des Pères, comme les exemples des saints, justifient cette pratique[2].

Le cardinal défend encore la doctrine de l'Église que la profession solennelle rompt le mariage conclu, mais non consommé[3]. Cette doctrine se tient également à l'écart de deux excès, celui des protestants qui n'admettent pas la rupture du mariage avant sa consommation, celui de quelques anciens qui tenaient que la profession religieuse d'un des époux rompt même le mariage consommé. Contre les premiers Bellarmin allègue le constant usage de l'Église, consacré par un canon du concile de Trente[4]. Contre les seconds, il produit la doctrine du Christ sur l'indissolubilité du mariage : « cette doctrine doit se réaliser dans un mariage quelconque; donc tout au moins dans le mariage consommé; sinon elle ne se réaliserait jamais[5] ». Mais comment savons-nous que Dieu dissout le mariage conclu, et ne dissout pas le mariage consommé, par l'appel à la vocation religieuse, puisqu'il peut dissoudre tous les mariages? « Nous le savons par les interprétations de l'Église[6] ». La raison le montre, du reste; les inconvénients qu'aurait la rupture du mariage après consommation, et pour l'épouse qui a perdu sa virginité, et pour l'enfant né ou du moins conçu, n'existent pas si la rupture se fait avant la consommation[7].

Contre Calvin[8] Bellarmin défend les mérites de la vie érémitique sanctifiée par Élie, Jean-Baptiste, et tant de saints

---

1. *1ª Cor.*, 7, 5, 6, 7. — 2. *L. c.*, 37, p. 607. — 3. Per vota solemnia solvi matrimonium ratum non consummatum. *L. c.*, 38, p. 610.

4. *Sess.* 24, can. 6. Denzinger, *Enchir.*, n° 852.

5. Quod Christus ait in aliquo matrimonio locum habere debet, ergo saltem in matrimonio consummato; si enim in hoc non habet locum, in nullo habebit. *L. c.*, 38, p. 610.

6. Unde habemus quod Deus dirimat matrimonia rata, et non dirimat etiam consummata, per vocationem ad religionem, cum certum sit, Deum omnia posse dirimere? Respondeo, scimus ex Ecclesiae declaratione. *L. c.*, p. 612.

7. *L. c.*, p. 612.— 8. *Inst. chrét.*, 4, 13, 16. *C. R.* 32, 871.

dont les annales de l'Église disent la gloire[1]. Il montre l'antiquité et le symbolisme vénérable de ces costumes, de cette tonsure monastique, poursuivis de tant de railleries[2]. Contre certains hérétiques anciens[3] il montre par l'exemple de saint Paul[4] que le travail des mains est permis aux moines. Contre Calvin[5], qui venait de rééditer les arguments de Guillaume de Saint-Amour et de Wiclif, il montre avec saint Thomas[6] qu'aucun précepte naturel ni positif ne prescrit aux moines ce travail, et que les diverses règles religieuses font seules loi en la matière[7]. Il prouve qu'une communauté peut vivre des biens patrimoniaux de ses membres, conformément à la coutume des premiers chrétiens[8]. Enfin il résume brièvement la défense de saint Thomas[9] et de saint Bonaventure[10] pour les Mendiants contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour[11]; il réfute spécialement les nouveaux développements donnés à ces attaques au milieu du XIV^e^ siècle par Richard d'Armagh[12]. Notre-Seigneur n'a-t-il pas vécu d'aumônes pendant tout le cours de son apostolat? Les apôtres, qui avaient tout quitté pour l'amour de Dieu, n'étaient-ils pas soutenus par les libéralités des fidèles? La mendicité est immorale, et mère de vices nombreux, quand elle a pour origine la paresse ou la lâcheté, non quand elle est embrassée pour l'amour de Dieu et par désir de travailler plus librement au salut des âmes. Les religieux mendiants ont, plus que les autres pauvres, droit à la sollicitude des chrétiens, puisque leur vie est plus parfaite et plus agréable à Dieu[13].

---

1. *L. c.*, 39, p. 613. — 2. *L. c.*, 40, p. 619. — 3. Messaliens ou Euchites; cf. Epiph., *Haer.*, 80. *M. G.* 42, 762.
4. *2^a^ Thessal.*, 3, 8. — *1^a^ Thessal.*, 4, 11. — *Act.*, 20, 34. — Cf. *L. c.*, 41 p. 623 sq.
5. *Inst.*, 4, 13,10. *C. R.* 32, 864. — 6. *Sum. Theol.*, 2^a^ 2^ae^, q. 187, art. 3.
7. *L. c.*, 42, p. 624 sq.
8. *Act.*, 4, 32. — 9. *Opusc.*, 1. 3. *Op.*, t. 29, p. 58 sq., 183 sq.
10. *De paupertate Christi. Apologia pauperum. Op.*, t. 14, p. 354 sq.
11. *De periculis Ecclesiae*, 7, 12; dans Gratius, *Fasciculus*, t. 2, p. 26, 32.
12. *Defensio curatorum;* dans Gratius, *Fasciculus*, t. 2, p. 466 sq.
13. *L. c.*, 44, 45, p. 627 sq.

III. LES LAIQUES.

Origine divine du pouvoir civil en général. — Origine populaire des diverses formes de gouvernement. — Bellarmin préfère aux autres formes la monarchie tempérée. — Devoirs du prince. — Ses droits. — Le droit de guerre en particulier; conditions d'une guerre légitime. — Devoirs spéciaux du prince envers l'Église; respect des immunités ecclésiastiques, appui du bras séculier. — Tolérance des hérétiques ou répression de l'hérésie. — Droit de résistance du peuple à une loi injuste. — Droit de révolte dans certaines circonstances. — Pouvoir indirect du pape, et droit du peuple à la révolte.

Cette troisième partie du traité consacré aux membres de l'Église pourrait, comme le cardinal le fait remarquer, s'intituler : « Du pouvoir politique[1] ». Trois questions, en effet, y sont développées : nature et origine du pouvoir politique, droits et devoirs du souverain dans ses rapports avec son peuple, droits et devoirs du souverain dans ses rapports avec l'Église[2].

Le traité des *Laïques* partage avec ceux du *Pontife romain* et des *Clercs* l'honneur d'avoir particulièrement excité les colères des théoriciens de l'absolutisme. Lorsque au milieu du XVIII[e] siècle le procès de béatification de Bellarmin était sur le point d'aboutir, lorsque vingt-cinq suffrages de cardinaux sur vingt-sept concluaient à la proclamation de l'héroïcité des vertus, tout fut arrêté par les réclamations du ministère français, affirmant que cette décision « seroit également critiquée dans les pays catholiques et protestants, et que jamais une pareille canonisation ne seroit reçue en France[3] ». Les hommes les plus modérés flétrissaient alors « ces doctrines révoltantes et séditieuses contre l'autorité des rois, doctrines anarchiques sur la liberté prétendue des clercs, et la juridiction extérieure de l'Église[4] ».

Cette indignation nous fait sourire aujourd'hui; révolte,

1. *De laicis*, *1. Op.*, t. III, p. 5. — 2. *L. c.*

3. Rouillé à Choiseul Stainville partant pour Rome, 22 septembre 1754. Instructions publiées par le P. J. Brucker dans les *Études*, t. 67 (1896), p. 674. Cf. P. Le Bachelet, *art. Bellarmin*, col. 576.

4. Guienne, *Mémoire historique*, p. 259.

anarchie, sédition, nous ont habitués à d'autres thèses que celles du cardinal.

Pour lui, en effet, comme pour toute la tradition catholique, l'autorité politique vient de Dieu même; et quand le prince commande, c'est au nom du roi des rois dont il est le délégué. Contre les anabaptistes qui enseignaient « que le faux Christ a, dans son Église, rois, princes, magistrats armés du glaive, mais que le vrai Christ n'y tolérerait rien de semblable[1] », il s'attache à prouver par les textes classiques de l'Ancien et du Nouveau Testament l'origine divine de la puissance politique[2]. Il insiste particulièrement sur la preuve que la seule observation de la nature humaine nous fournit de cette vérité. « L'autorité politique est tellement nécessaire au genre humain que la détruire c'est détruire la nature humaine elle-même[3]. » L'homme, en effet, est un être essentiellement sociable; incapable de se procurer sans le secours de ses semblables les satisfactions qu'exige sa constitution, plus délicate et plus parfaite que toute autre; incapable d'arriver par ses seules forces à cette instruction sans laquelle ses plus nobles facultés restent inutiles; trop faible pour se défendre seul contre ses ennemis; doué par Dieu même du don éminemment social de la parole, il est fait pour la vie en commun avec d'autres hommes.

Or si la nature humaine exige la vie sociale, elle exige en même temps un gouvernement et un chef; une multitude d'hommes ne peut former longtemps un corps sans un supérieur qui la maintienne unie et qui prenne soin du bien commun; de même que le corps humain a vite fait de tomber en décomposition lorsque l'âme n'est plus là pour en ordonner les forces et les maintenir unies[4].

L'autorité civile, considérée en général, vient donc immédiatement de Dieu seul. Conséquence nécessaire de la nature humaine, elle a le même auteur que cette nature[5].

---

1. *Antitheses christi veri et falsi, Antith.* 7.

2. Per me Reges regnant (*Prov.*, 8, 15). — Reddite quae sunt Caesaris Caesari (*Matth.*, 22, 21). — Non est potestas nisi a Deo (*Rom.*, 13, 1). Sur ces textes, et d'autres analogues dont se sert le cardinal, cf. *De laicis*, cap 3. *Op.*, t. III, p. 6 sq. — 3. Principatus politicus adeo naturalis et necessarius est humano generi, ut tolli non possit, quin natura ipsa destruatur. *L. c.*, 5, p. 9. — 4. *L. c.*, p. 10.

5. Politicam potestatem, in universum consideratam, immediate esse a

Mais cette autorité, nécessaire à toute société, en qui réside-t-elle? Dans le corps social tout entier, qui ayant reçu de Dieu le pouvoir de se gouverner, se dessaisit de ce pouvoir entre les mains d'un ou de plusieurs chefs? Dans un ou plusieurs membres du corps social qui reçoivent immédiatement de Dieu le droit de gouverner leurs frères? La seconde théorie, supposée par les légistes de Henri IV d'Allemagne, de Barberousse, de Frédéric II, de Philippe le Bel, de Louis de Bavière[1], fut exposée avec éclat par un royal auteur contemporain de Bellarmin. Dans son livre *Basilicon Doron*, composé pour l'éducation de son fils Henri, Jacques VI d'Écosse, qui devait devenir quelques années plus tard roi d'Angleterre sous le nom de Jacques Ier, écrivait en 1601 : « C'est à juste titre que Dieu, dans l'Écriture, appelle des dieux ceux qui tiennent de lui-même le sceptre et le trône, dont le monde entier doit avec soumission recevoir les ordres et vénérer la puissance. » Et s'adressant à son fils : « Vous êtes à double titre l'obligé de Dieu; c'est lui qui vous a fait homme; c'est lui qui vous a fait Dieu entre les hommes, pour leur commander et occuper le trône en son nom... Le roi est né pour son peuple, mais c'est de Dieu qu'il tient son pouvoir, et c'est à lui qu'il doit rendre compte de son administration[2]. » Et dans un ouvrage publié quelques années plus tard sous le titre de *Jus liberae monarchiae :* « Le roi prophète appelle les rois des dieux parce qu'ils occupent sur la terre le trône de Dieu même et ne doivent de comptes qu'à lui... Les sujets doivent révérer leur roi comme un juge donné par Dieu même, et responsable envers Dieu seul[3]. »

---

solo Deo, nam consequitur necessario naturam hominis; proinde esse ab illo qui fecit naturam hominis. *L. c.*, 6, p. 11.

1. Cf. Féret, *Le pouvoir civil*, 3e partie. — Timpe, *Die Kirchenpolitischen*, p. 5 sq. — Chénon, *Théorie catholique de la souveraineté nationale (Revue canonique*, 1898, p. 406 sq.). — Sur les curieuses variations des théories catholiques et protestantes au sujet de l'origine du pouvoir civil, on peut consulter la thèse de Weill, *Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, Paris 1892, p. 22 sq., 35 sq.

2. *Basilicon Doron;* Epigramma, l. 1 et 2. *Jacobi opera*, p. 128, 137, 143.

3. *Ib.*, p. 180, 186. J'ai exposé avec plus de détails ces idées du roi Jacques dans un article des *Études*, 20 mai 1903, p. 632 sq.

Ces idées furent réunies en un corps de doctrines, et vigoureusement défendues par l'Ecossais Guillaume Barclai, professeur de droit à Pont-à-Mousson, puis à Angers. Dans son ouvrage *De potestate Papae* publié après sa mort, à Londres, sous les auspices de Jacques Ier, par son fils Jean Barclai, Guillaume défend les thèses suivantes : « Le prince tient son pouvoir de Dieu seul, il n'est inférieur qu'à Dieu ; son autorité existe de droit naturel confirmé par plusieurs commandements positifs de Dieu dans l'Écriture ; il est lui-même au-dessus de toutes les lois naturelles, et de tout droit positif, n'ayant à rendre compte de son administration qu'à Dieu seul[1]. »

Tout autre est la théorie du cardinal. Pour lui, comme pour la plupart des disciples de saint Thomas, sinon pour saint Thomas lui-même[2], l'autorité vient au prince « de Dieu par le peuple[3] ». Le sujet immédiat du pouvoir est le peuple, et le peuple seul ; Bellarmin établit cette thèse par un argument devenu classique.

Le pouvoir civil est, comme on l'a prouvé, de droit divin. Or le droit divin ne confère ce pouvoir à aucun homme en particulier ; c'est donc à l'ensemble du peuple qu'il le confère ; si l'on ne tient pas compte du droit positif, il n'y a pas de raison pour que tel individu plutôt que tel autre domine ceux qui étaient jusque-là ses égaux[4].

Mais ce pouvoir qu'il a reçu de Dieu, le peuple est incapable de l'exercer par lui-même ; il doit donc nécessairement le transférer à un ou plusieurs individus ; « on peut dire en ce sens que l'autorité du chef ou des chefs de l'État, considérée en général, est de droit naturel ou divin ; car le genre humain

---

1. Cap. 21, 32; dans Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, t. 2, p. 658, 672. Cf. Timpe, *Die Kirchenpolitischen*, p. 5 sq.

2. Sur le sens des textes discutés de S. Thomas, cf. Quilliet, *De civilis potestatis origine theoria catholica*, p. 182 Lille 1893.

3. Tous les textes des principaux scolastiques, et des théologiens catholiques contemporains de Bellarmin, sont réunis dans l'ouvrage cité de M. Quilliet, p. 183 sq.

4. Hanc potestatem immediate esse, tamquam in subjecto, in tota multitudine ; nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini articulari dedit hanc potestatem. Ergo dedit multitudini. *L. c.*, 6, p. 11.

ne pourrait, quand bien même il s'entendrait tout entier pour cela, décréter la suppression de tout prince ou chef[1] ». Considérée dans tel ou tel cas particulier, l'autorité vient de Dieu, mais par l'intermédiaire du choix raisonné des hommes, comme tout ce qui constitue le droit des gens. Le droit des gens, en effet, est comme une conclusion que le raisonnement humain tire du droit naturel. « Les diverses formes de gouvernement n'existent pas de droit naturel, mais de droit des gens. » C'est le consentement du peuple, qui constitue rois, consuls, ou tous autres gouvernants[2].

Telle est l'origine du pouvoir dans les sociétés qui se fondent, dans les groupements qui s'unissent librement en nation. Mais Bellarmin reconnaît que, de fait, bien souvent la violence seule donne naissance à l'autorité d'un homme sur ses semblables; c'est le cas des conquêtes et des révolutions. Cette autorité, injuste et tyrannique à l'origine, ne peut devenir légitime que lorsque le libre consentement, au moins tacite, du peuple auquel elle s'est imposée, l'a validée. « Il arrive le plus souvent que les fondateurs des empires ont été des envahisseurs ou des conquérants; avec le temps, eux-mêmes ou leurs successeurs deviennent légitimes, parce que peu à peu le peuple les accepte. » Le cardinal donne comme exemples la conquête des Gaules par les Francs, celles de l'Espagne par les Goths, de la Bretagne par les Anglo-Saxons « et l'établissement de l'empire romain lui-même, qui fondé par la tyrannie et l'injuste oppression de Jules César fut ensuite si parfaitement légitime que le Christ a pu dire[3] : « Rendez à César ce qui est à César »[4].

Bellarmin n'exige pas une longue prescription pour que le pouvoir, issu d'une conquête ou d'une révolution, devienne légitime. Dès que le consentement de l'unanimité morale des citoyens a ratifié les changements opérés dans la forme du gouvernement, le cardinal tient la forme nouvelle pour bien et dûment établie. Il va jusqu'à dire dans l'Apologie publiée par Schulcken : « Athalie avait, certes, usurpé le trône par vio-

1. *L. c.* — 2. *L. c.*
3. *Matth.*, 22, 21. — 4. *De laicis*, 6. *Op.*, t. III, p. 12.

lence : mais puisque, pendant six années, elle avait eu un règne paisible, on doit croire que peu à peu, par le consentement du peuple, elle avait acquis un véritable droit au pouvoir [1]. »

Une fois que le peuple s'est librement donné un gouvernement, ou qu'il a librement accepté celui qu'à l'origine la violence lui avait imposé, il est dessaisi du pouvoir qu'il tenait de Dieu; il doit, dans les limites fixées par la forme du régime, obéissance au chef qu'il s'est choisi, ou à ses descendants si le régime est une monarchie héréditaire. Bellarmin protesta toujours contre ceux qui confondaient ses doctrines sur l'origine populaire du pouvoir avec les théories révolutionnaires des puritains anglais ou des anabaptistes.

Lorsqu'un peuple s'est donné un chef, soit pour un temps, soit pour toujours, il n'a plus aucun pouvoir sur ce chef, mais c'est le chef, surtout s'il est roi, qui a ce pouvoir sur le peuple; et ce serait un crime des plus graves que de trahir son prince légitime ou de préparer contre lui sédition ou rébellion [2],

répond-il au roi Jacques d'Angleterre qui prétendait « que Bellarmin soumet les rois à leurs peuples, et donne une raison à toutes les révoltes, en enseignant que l'autorité n'est pas conférée immédiatement par Dieu au roi comme au pape » [3].

Pour mieux faire comprendre sa pensée sur l'origine du pouvoir civil, Bellarmin, en plus d'un passage, aime en effet à la comparer à celle du pouvoir ecclésiastique. Voulant prouver, dans son traité des clercs, qu'il n'appartient pas au peuple de choisir son évêque :

Sans doute, dit-il, le roi est le pasteur de son peuple; et pourtant le peuple élit son roi. Mais autre est la condition des sociétés de la terre, autre celle de cette société céleste qui est l'Eglise. Dans une société de la terre, tous les hommes sont égaux par nature, et par conséquent le sujet immédiat du pouvoir politique est le peuple tout entier, jusqu'à ce qu'il ait transmis ce pouvoir à un souverain. Dans la société ecclésiastique il n'en est pas ainsi; elle eut un roi, un pasteur dès sa naissance; au moment même, en effet, où le Christ fondait l'Eglise, il lui donnait Pierre pour chef [4].

---

1. *Apologia*, 12. Rocaberti, *Bibliotheca*, t. 2, p. 114.
2. *Apol. contra Praef. Iacobi Regis*, 13. *Op.*, t. XII, p. 185.
3. *Praef. monit. Op. Iacobi*, p. 334.
4. *De Clericis*, 7. *Op.*, t. II, p. 427. Cf. *supra*, p. 199. J'ai insisté davan-

On le voit facilement, par les citations qui précèdent, si comme J.-J. Rousseau Bellarmin admet que l'autorité est, à la naissance d'une société, dans le peuple qui la délègue à ses élus, il conçoit d'une tout autre façon l'origine et la transmission de cette autorité. Exigée par la nature humaine, aussi bien que l'état social lui-même, et partant, comme la nature humaine et comme l'état social, œuvre de Dieu et non d'un contrat humain, abandonnée sans retour par le peuple au prince qu'il s'est choisi, dans le cas d'une monarchie héréditaire, l'autorité civile a, dans le système de Bellarmin, autrement de force, et s'impose autrement au respect, que dans celui de Rousseau; et l'assimilation que certains auteurs modernes ont prétendu établir entre eux prouve une connaissance bien superficielle de l'œuvre du cardinal[1]. « Il est facile, dit M. Lacour-Gayet, de comprendre en quoi la thèse chrétienne et la thèse philosophique diffèrent profondément l'une de l'autre; la première fait remonter à Dieu l'origine du pouvoir, comme de toute chose, la seconde organise l'état social en dehors de toute relation de Dieu avec les hommes ou de toute obligation des hommes envers Dieu[2]. »

En traitant de la constitution donnée par le Christ à son Église, le cardinal a eu l'occasion de formuler ses idées sur la forme de gouvernement qui lui paraît la plus parfaite. Il est résolument monarchiste, comme ses maîtres les scolastiques, et trouve aussi contraires à la raison qu'aux enseignements de l'Écriture les prédilections de Calvin pour le régime aristocratique de Genève[3]. Dieu lui-même n'a-t-il pas donné au genre

---

tage sur ces théories de Bellarmin dans un article de la *Revue des Questions historiques* intitulé *Les idées politiques du cardinal Bellarmin* (1er oct. 1907, p. 384 sq.). On y trouvera tous les textes du cardinal sur la matière.

1. Une comparaison détaillée du système de Bellarmin avec celui de J.-J. Rousseau est faite par le P. Costa Rossetti dans ses *Institutiones Ethicae*, p. 540. Œniponte 1883. Mgr d'Hulst a consacré sa première *conférence* de 1895 à l'origine du pouvoir, et dans les notes de cette conférence, donne un bon exposé du système de Bellarmin qu'il oppose à celui de Rousseau (p. 326, 368, 375).

2. *L'éducation politique de Louis XIV*, p. 304. Paris, 1898.

3. *Institutio*, 4, 6, 9. — 4, 20, 8. *C. R.* 32, 676, 1134. Calvin s'est corrigé lors de la dernière révision de son texte, et a inséré, cette rectification

humain un seul chef et un seul père, Adam ? Toutes choses sur la terre n'ont-elles pas « une tendance naturelle au régime monarchique » ; la famille a son prince, le père ; les animaux aiment à se grouper derrière un chef qui guide l'essaim ou le troupeau. Le gouvernement du peuple juif, constitué par Dieu lui-même, fut toujours monarchique, que le chef suprême s'appelât patriarche, juge ou roi. Si Jéhovah blâma son peuple d'avoir réclamé des rois [1], c'est que jusque-là le Seigneur lui-même gouvernait les Juifs par le moyen d'un représentant choisi par lui, et regardait comme une insulte leur prétention d'abandonner cette théocratie pour la monarchie héréditaire [2].

La raison montre les avantages évidents du gouvernement d'un seul homme ; plus d'ordre à l'intérieur, la paix et la concorde des citoyens mieux assurées, puisqu'une autorité indiscutée peut s'imposer aux partis en lutte ; plus de prospérité au dedans, plus de force contre les ennemis du dehors, tous les efforts étant dirigés par le prince vers le même but de progrès pacifique ou de résistance armée. Aussi les plus puissantes sociétés ont voulu la forme monarchique ; Rome même, aux jours du péril, se donnait un dictateur. Par contre l'exemple des tristes divisions qui déchirèrent les petites républiques grecques, et la république romaine elle-même, ne montre que trop l'infériorité des autres régimes, surtout quand il s'agit d'un grand peuple [3].

Dans une famille riche, lorsque de nombreux serviteurs sont chargés de la même besogne, il y a grande chance pour qu'elle soit mal faite, chacun comptant sur son collègue pour s'acquitter de la tâche commune ; de même, si les gouvernants de l'Etat sont nombreux, chacun attend l'autre pour agir, chacun rejette sur ses collègues le fardeau commun, personne ne prête une attention suffisante aux affaires qui relèvent de tous ; un roi, qui se sait responsable de l'ensemble, veille à ce qu'aucun détail ne soit négligé [4].

---

importante, que le gouvernement aristocratique est le meilleur « non pas de soy, mais pour ce qu'il n'advient pas souvent, et est quasi miracle, que les rois se modèrent si bien que leur volonté ne se fourvoye jamais » (*C. R.* 32, 1134, note). — 1. *1 Reg.*, 8, 10 sq.

2. *De Rom. Pont.*, 1, 2. *Op.*, t. I, p. 463 sq. — 3. *L. c.*, p. 465 sq.

4. *L. c.*, p. 467. On peut rappeler ici la spirituelle critique que Bellarmin a faite du suffrage universel dans son traité des clercs. Cf. *supra*, p. 200.

Mais monarchie n'est pas nécessairement absolutisme. Bellarmin, qui veut un roi maître et respecté, « qui commande à tous et n'ait pas de supérieur », entend bien que ses lieutenants, chargés de gouverner une portion plus ou moins grande du territoire, ne soient pas de simples agents révocables à volonté, mais de vrais princes, tenus, il est vrai, à l'obéissance envers le souverain, mais qui gouvernent, comme leur territoire propre et non celui d'un autre, la province ou la ville dont ils ont la charge [1].

C'est qu' « un vrai prince administrera avec autrement de soin un pays qui est le sien qu'un simple agent le domaine d'un autre » [2].

Pour Bellarmin, enfin, il serait souhaitable que la monarchie ne fût pas plus héréditaire que les principautés subordonnées, mais que « du peuple les meilleurs, quels qu'ils fussent, pussent parvenir à tous les emplois »; c'est le régime que Jésus-Christ a imposé à son Église [3].

Le chef de l'État, quel que soit son titre, lorsqu'il a été mis en possession du pouvoir par succession ou élection régulière, se trouve, dans un pays chrétien, en présence d'une double catégorie de sujets, les laïques et les clercs. Envers les uns comme les autres il a de grands devoirs, et dans le traité destiné au jeune prince de Pologne [3], Bellarmin les expose éloquemment; charité pour les humbles et les petits qui voit en eux plus encore des enfants que des sujets, prudence alliée à la plus parfaite loyauté, justice qui est par excellence la qualité royale : courage non seulement contre le danger, mais contre les jugements du monde et ses mauvais conseils; magnificence qui encourage tous les arts, mais se manifeste surtout dans des œuvres utiles; rigoureuse vigilance sur les membres de la famille du prince et son entourage immédiat; souvenir toujours présent des responsabilités qui pèsent sur le chef d'un peuple; les meilleurs conseils épars dans l'Écriture Sainte et les ouvrages des Pères sont recueillis dans ce petit écrit. Pour lui

1. *L. c.*, p. 467.
2. *De Rom. Pont.*, I, 3. *Op.* t. I, p. 167. — 3. *L. c.*, p. 468. — 4. *De off. Princ. christ. Op.*, t. VIII, p. 100 sq.

rappeler ces devoirs, le prince a auprès de lui un homme qui est spécialement le représentant de Dieu, son confesseur; un chapitre spécial traite du rôle si délicat de ce prêtre; juge spirituel de son roi, il doit l'avertir, non seulement de ses manquements d'homme privé, mais de tout ce qui, dans son gouvernement ou celui de ses officiers, blesserait la morale chrétienne, et ne peut l'absoudre sans qu'il soit prêt à donner satisfaction à Dieu offensé et aux sujets lésés [1]. Pour cet emploi il faut un grand courage; aussi un prince vraiment prudent et soucieux de son salut éternel doit chercher avant tout un confesseur qui n'ait jamais brigué ces fonctions, jouisse d'une vraie réputation de sainteté et de science, ne se mêle pas des affaires de la cour, ne craigne pas de perdre sa charge, mais regarde au contraire comme un bonheur d'être délivré d'un si périlleux emploi, et soit prêt à quitter même sans permission son royal pénitent s'il n'a pu en obtenir les réparations exigées.

Le prince devra l'avertir de ne jamais se mêler du gouvernement, des affaires de l'Etat, de la direction de la cour, à moins que conseil ne lui soit demandé sur ces matières; bien moins encore devra-t-il solliciter pour qui que ce soit offices ou emplois. Et si le confesseur est un religieux, le prince doit prendre tous les moyens pour qu'il reste sous l'obéissance de ses supérieurs et la discipline régulière, et qu'aucune occasion ne lui soit donnée de rechercher la domination parmi les siens ou les prélatures [2].

Si le prince a de grands devoirs, son autorité doit être indiscutée. Ses vices et ses fautes n'enlèvent rien à son pouvoir; Bellarmin réfute longuement Richard d'Armagh qui avait prétendu « qu'un prince en état de péché mortel n'a plus devant Dieu l'autorité sur d'autres créatures, mais doit être considéré comme un tyran et un voleur » [3] et Wiclif qui exigeait l'état de grâce dans un prince pour qu'il pût commander [4].

L'Ancien Testament, aussi bien que le Nouveau, recommande souvent l'obéissance à des princes qui étaient des misérables; c'est que « le fondement de l'autorité humaine n'est pas la grâce, mais la nature, et la nature reste dans le prince infi-

1. *De officio. Op.*, t. VIII, p. 102.
2. *L. c.*, p. 102. — 3. *Summa in quaest. armenorum*, 10, 4, fol. 75.
4. *Trialogus*, 4, 19, p. 312.

dèle bien qu'il soit privé de la grâce[1] ». A plus forte raison Bellarmin réprouve-t-il les anabaptistes qui refusent au magistrat chrétien le droit de prononcer des jugements et de les faire exécuter par la force, comme contraire à la douceur et à la liberté évangélique[2]. Calvin ne lui semble pas non plus avoir parlé exactement puisque, bien qu'il reconnaisse « que nous sommes tenus de garder les lois humaines en général, par le commandement de Dieu qui a approuvé et establi l'authorité des magistrats », il affirme cependant « que chacune loy en particulier n'oblige pas la conscience » ; et cela parce que « les consciences doyvent estre régies et reiglées par la seule parolle de Dieu, comme elles ont à faire à luy et non pas aux hommes »[3]. Contre eux le cardinal établit qu'un prince chrétien a, comme tout autre, le droit de donner des lois à son peuple. L'Écriture n'affirme-t-elle pas sans restriction que Dieu est celui « par qui les rois règnent et les législateurs décrètent le juste[4] ». Et les mêmes raisons qui prouvent la nécessité des lois positives pour tous les hommes ne perdent pas leur valeur quand ces hommes sont des chrétiens[5]. L'Évangile ne peut suppléer les lois humaines, car il ne pourvoit qu'au seul bien de l'âme et une foule de détails nécessaires à la vie des sociétés terrestres y sont passés sous silence[6]. A l'encontre de Calvin et de Gerson, Bellarmin tient que « la loi civile n'oblige pas moins en conscience que la loi divine, bien qu'elle soit moins ferme et moins stable ». Elle est moins ferme et moins stable, car la loi humaine peut toujours être abrogée par le pouvoir humain, la loi divine ne le peut pas. Mais tant qu'elle n'est pas abrogée, la loi humaine est aussi obligatoire que la loi divine, et cela sous peine de péché mortel ou véniel, suivant la gravité des cas.

---

1. *De Laicis*, 8. *Op.*, t. III, p. 14. — 2. *Antitheses christi veri et falsi*, n° 7.
3. *Inst. chrét.*, 4, 10, 5. — 4, 20, 2. *C. R.* 32, 762, 1127. Calvin, du reste, réfute et raille également les anabaptistes « qui ne cherchent qu'une licence desbridée et voudroyent que les hommes vesquissent pesle mesle comme rats en paille ». — 4. *Prov.*, 8, 15.
5. Avant Calvin, Gerson tenait déjà « qu'aucune transgression d'une loi naturelle ou humaine, en tant qu'elle est naturelle ou humaine, ne peut être une faute mortelle ». *De vita spirituali. Op.*, t. 3, p. 38.
6. *De laicis*, 10. *Op.*, t. III, p. 16.

Il y a entre les deux la même différence qu'entre deux lois portées par un roi ou un vice-roi, par un pape ou par un légat; or toutes ces lois sont également obligatoires[1]. Le prince temporel n'est-il pas le vicaire, le légat du roi des rois sur la terre; lui désobéir, c'est désobéir à Dieu même de qui il tient son pouvoir. La conséquence est que, quoi qu'en disent les anabaptistes, un magistrat chrétien peut juger ceux qui contreviennent aux lois de l'État, et sévir contre eux; faute de pareille sanction, la loi reste sans vigueur. Cette sanction peut être même la peine de mort, dont l'Écriture et les Pères ont, en plus d'un cas, affirmé la légitimité, et qui sera parfois le seul moyen efficace pour écarter de la société les maux qui la menacent; l'amputation d'un membre gangrené peut être le salut du corps[2].

Pour des raisons analogues, un prince chrétien a, comme tous les autres, le droit de déclarer la guerre, lorsque l'honneur et le salut de son peuple le commandent; les éloges que l'Écriture donne à d'illustres soldats, le nombre respectable des saints guerriers que l'Église a placés sur ses autels, le prouvent surabondamment. Les arguments célèbres présentés contre le service militaire par Tertullien dans son *De corona militis* sont discutés, et le cardinal s'efforce de n'y voir qu'une règle de conduite temporaire, motivée par les dangers qu'offrait aux chrétiens, à l'époque de cet apologiste, la carrière des armes sous des chefs païens, alors que les pratiques du culte païen étaient exigées de tous[3].

Bellarmin se montre naturellement plus sévère contre les anabaptistes auxquels il reproche d'abuser des paroles du Christ et des Pères recommandant la douceur, le pardon des injures, la haine de toute violence[4]. Les conditions auxquelles une guerre peut être légitimement engagée sont ensuite longuement exposées; seul peut la déclarer « un prince ou un peuple indépendant »; ce droit n'appartient pas « aux ducs et

---

1. *L. c.*, II, p. 19. — Ce raisonnement est encore accentué dans les *Recognitiones* de ce chapitre. *Op.*, t. I, p. 24.
2. *De laicis*, 13. *Op.*, t. III, p. 20 sq. Cf. *Recognitiones*. *Op.*, t. I, p. 25.
3. *L. c.*, 14, p. 26. — 4. *L. c.*, p. 27, 28.

comtes qui relèvent immédiatement d'un souverain, car ceux qui ont un supérieur ne sont pas chefs, mais membres, de l'État ». Il va de soi que la guerre défensive est toujours permise, et à tous; de même qu'un particulier peut toujours, fût-ce par la force, repousser un injuste agresseur. Il faut à la guerre une cause évidemment juste, et de grande importance; dès qu'il y a doute sur la justice de la cause, le prince ne peut sans pécher rompre la paix; « la guerre, en effet, est un acte de justice punitive; or il est injuste de punir quelqu'un dont le délit n'est pas prouvé ». Les soldats, au contraire, « ne pèchent pas en combattant dans ce cas, à moins qu'ils n'aient l'évidence de l'injustice de la guerre; un sujet, en effet, doit l'obéissance à son prince, et ne peut discuter ses ordres, mais plutôt doit présupposer que son prince a le droit pour lui, à moins d'évidence du contraire[1] ».

Ce raisonnement ne s'applique qu'aux soldats sujets d'un prince, ou à ceux qu'il tient à sa solde en tout temps, même en temps de paix. Le cardinal est sévère pour ces bandes mercenaires, dont il avait pu constater de ses yeux en Flandre, en France, en Italie, les vices et les crimes.

Les soldats qui se présentent pour contracter engagement au moment d'une guerre, et ne sont pas obligés à servir un prince, ne peuvent en conscience se mettre en campagne s'ils n'ont la certitude que la guerre est juste; ceux qui ne s'en préoccupent pas, et sont toujours prêts à s'engager pour une guerre à qui les paie, que le droit soit ou non de son côté, ceux-là sont continuellement en état de damnation[2].

La guerre, même motivée par une cause juste et grave, ne peut être légitimement déclarée à moins que tous les autres moyens d'obtenir satisfaction n'aient été employés; le prince ne doit avoir, en la poursuivant, d'autre but que d'arriver le plus vite possible au rétablissement d'une solide paix; prolonger une expédition dans le seul but d'augmenter son territoire, ou d'acquérir de la gloire, c'est, pour un chef d'État, manquer gravement à ses devoirs. Bellarmin tient même, contre certains de ses contemporains, qu'un prince vainqueur, dans une guerre juste, à qui l'adversaire vaincu offre une ré-

1. *L. c.*, p. 29. — 2. *L. c.*, p. 29.

paration convenable, est tenu de l'accepter, et ne peut continuer la guerre en vue des seuls avantages qu'il en attend; il y est obligé non par justice, mais par charité, à cause des grands maux que cause la guerre aux deux peuples qui la font, et des risques d'atteindre en la continuant, avec les coupables qui ont mérité un châtiment, une foule d'innocents[1].

Dans une guerre, même juste, il y a des règles à garder; et Bellarmin rappelle les lois si sages de la paix et de la trêve de Dieu; respect du territoire ami ou neutre, souvent également ravagé par les deux armées en présence; respect des non-belligérants, clercs, pèlerins, paysans, vieillards, femmes et enfants[2]. Il se croit enfin obligé à réfuter dans les formes la boutade reprochée à Luther par Léon X[3]: « Faire la guerre aux Turcs, c'est résister à Dieu qui veut par eux châtier nos iniquités[4]. »

Tels sont les devoirs et les droits du prince vis-à-vis de tous ses sujets. Mais dans un état chrétien les ecclésiastiques forment une partie, souvent importante, du peuple. Quels sont envers eux les devoirs particuliers du prince séculier?

Le premier est le respect des immunités ecclésiastiques, longuement défendues dans le traité des Clercs[5]. Le cardinal revient en particulier sur la nécessité de laisser l'Église légiférer librement en matière spirituelle; les protestants n'oubliaient que trop cette nécessité[6].

Mais le prince n'a-t-il pas d'autres devoirs envers l'Église? Content de la laisser se régir par ses lois propres et accomplir librement son œuvre, peut-il se désintéresser de l'application de ces lois, de l'accomplissement de cette œuvre?

A l'époque de Bellarmin, cette idée existait déjà chez certains protestants. « Quelques-uns tiennent, dit-il, que le prince

1. *L. c.*, p. 30. On peut rapprocher de ces préceptes plusieurs lettres, d'une inspiration élevée, dans lesquelles Bellarmin donne à Maximilien, duc de Bavière, des conseils sur la conduite à tenir dans les guerres qui ensanglantaient alors l'Allemagne (1620). *Epist.*, p. 250, 257.

2. *L. c.*, p. 30. — 3. *Assertio art.*, 34. *W.* 7, 140. — 4. *L. c.*, 16, p. 31.

5. Cf. *supra*, p. 217 sq.

6. *L. c.*, 17, p. 32 sq. Cf. *supra*, p. 99. Les mêmes idées se retrouvent dans un chapitre du *Hieraticon Doron*, adressé à Jacques Ier d'Angleterre; c. 16. De officio regis in negotio religionis. *Coll. Le B.*

ne doit s'occuper que des affaires de l'État et du maintien de la paix publique; il ne doit pas avoir cure des questions religieuses, mais permettre à tous ses sujets de croire ce qu'ils veulent, et de vivre à leur guise, pourvu qu'ils ne troublent pas l'ordre [1]. » Telle fut l'attitude de certains païens dont fait mention saint Augustin [2]; quelques luthériens voulurent faire prévaloir ces idées au Congrès de Spire, en 1526 [3], « et de nos jours en Flandre on trouve encore des partisans de cette idée [4] ». La grande majorité des protestants avait, au contraire, nous l'avons vu, donné au prince, dans les affaires religieuses, un pouvoir exorbitant, en en faisant le surveillant, parfois même l'inspirateur de l'Église dans son enseignement. Bellarmin, qui avait vigoureusement réfuté cette seconde erreur, n'est pas moins sévère pour la première.

Erreur très pernicieuse, s'écrie-t-il, un prince chrétien est certainement tenu de refuser à ses sujets la liberté de croire ce qu'ils veulent, et d'employer toute son influence pour que cette foi seule subsiste qui est celle des évêques catholiques, et tout spécialement du souverain pontife [5].

L'Écriture n'affirme-t-elle pas que « le roi, quand il siège pour juger, doit, de son seul regard, dissiper tout mal ... qu'un roi sage doit détruire les impies ... que les juges de la terre doivent apprendre à servir Dieu dans la crainte [6] » ; les « Anges de Pergame et de Thiatyre » ne sont-ils pas réprimandés dans l'Apocalypse pour avoir laissé les ennemis de la vérité faire leur œuvre dans leurs Églises [7]. Et après avoir accumulé les textes des Pères qui rappelèrent aux princes chrétiens leur devoir de protéger l'Église dans l'accomplissement de sa mission, les lois et les exemples des empereurs et des rois qui ont ainsi compris leur rôle [8], il donne, une fois de plus, avec une parfaite netteté, sa théorie sur l'union des deux pouvoirs.

---

1. *De laicis*, 18. *Op.*, t. III, p. 33. — 2. *De civ. Dei*, 18, 51. *M. L.* 41, 613.
3. Cf. Janssen, *Histoire du peuple allemand*, t. 3, p. 46, Paris 1892.
4. *L. c.*, p. 33. — 5. Sine dubio tenentur principes christiani non permittere subditis suis libertatem credendi, sed dare operam, ut ea fides servetur, quam episcopi catholici et praecipue summus Pontifex, docet esse tenendam. *L. c.*, p. 33.
6. *Prov.*, 20, 8, 26. — *Psalm.* 2, 11. — 7. *Apoc.*, 2, 14, 20. — 8. *L. c.*, p. 34.

Le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ne sont pas, dans l'Église, séparés absolument, comme le seraient les gouvernements de deux peuples voisins; ils sont unis, au point de ne former qu'un seul corps, ou plutôt, un composé comme le composé humain, l'âme étant le pouvoir spirituel, le corps le pouvoir temporel [1]; ... donc le pouvoir temporel doit servir et défendre le pouvoir spirituel, le royaume de la terre se faire l'auxiliaire du royaume céleste... Mais cette liberté de tout croire est mortelle pour l'Église; elle en détruit l'unité, faite de l'unité de foi; les princes ne doivent donc, en aucune façon, s'ils veulent être fidèles à leur devoir, concéder cette liberté [2].

Les princes juifs, dont l'Écriture loue le zèle, n'ont pas craint de poursuivre et de châtier, fût-ce par la peine de mort, faux prophètes, idolâtres et contempteurs de la loi [3]; c'est seulement à l'époque de la décadence, et sous un prince sceptique comme Hérode, que les diverses sectes, et en particulier les sadducéens, eurent licence de tout oser [4].

La liberté de penser, en matière religieuse, est funeste à l'État lui-même, et à la paix publique.

Quand les sujets gardent à Dieu la foi et l'obéissance qu'ils lui doivent, ils les gardent aussi à leur prince, car leur religion leur en fait un devoir. Au contraire, les dissentiments dans les matières de foi engendrent les divisions des âmes et des volontés; tout royaume divisé périra, l'expérience de notre temps atteste trop la vérité du fait pour que la preuve soit nécessaire [5].

Enfin, la liberté de penser est nuisible à celui même auquel on l'accorde. « En effet, la liberté de penser n'est autre chose que la liberté d'errer; et d'errer en une matière tout particulièrement dangereuse [6]. »

Mais du moins, dans les pays où existent déjà les tristes divisions religieuses dont parle le cardinal, lorsque catholiques, luthériens, calvinistes, se trouvent en présence et en armes, n'est-ce pas « le devoir d'un bon prince de chercher un terrain d'entente entre les diverses sectes, et jusqu'à ce qu'on l'ait trouvé, de laisser chacun professer librement sa foi,

---

1. Bellarmin cite, de nouveau, à l'appui de cette idée, de nombreux textes de Pères qui ont appliqué cette comparaison aux deux pouvoirs. *L. c.*, p. 34.

2. *L. c.*, p. 34, 35. — 3. Cf. *Deuter.*, 17, 12, 18, 20. — 4. *L. c.*, p. 35.

5. *L. c.* Les mêmes idées sont développées dans l'*Apologia* publiée sous le nom de François Romulus, p. 128 sq. — 6. *L. c.*, p. 35.

pourvu que tous admettent l'Écriture et le symbole des Apôtres ; tous, ainsi, bien que divisés à propos de dogmes particuliers, seront membres de la véritable Église [1] ». Cette théorie fut formulée, après plusieurs autres, par le « pacificateur » Georges Cassander dans son livre *De officio pii viri* où il enseignait déjà la distinction, destinée à faire fortune, entre la piété qui unit les âmes et la passion religieuse qui les sépare, et proposait de faire une seule Église de tous ceux qui croiraient à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ [2]. Cette doctrine fut, à l'époque, attaquée à la fois par les catholiques et par Calvin [3] ; Bellarmin fait remarquer que si elle venait à triompher, rien ne serait changé dans ces divisions dont souffrent également catholiques et protestants ; c'est en effet sur la manière d'entendre plusieurs articles du symbole (constitution de l'Église, communion des Saints, rémission des péchés, descente du Christ aux enfers) que portent les plus violentes discussions ; il serait puéril de faire l'union sur les formules d'un même Symbole entendues de façons contradictoires. D'ailleurs, arrivât-on à déterminer un ensemble de quelques dogmes également admis par tous, la croyance à ces dogmes ne suffirait pas à transformer les disciples de Luther et de Calvin en membres de la véritable Église,

en effet, outre la foi, il faut que les membres de la véritable Église soient soumis au chef légitime de cette Église, établi par le Christ en personne, et en communion avec les autres membres ; car la société instituée par Jésus-Christ est un corps visible, ayant tête et membres bien visibles, et qui s'est séparé de la tête et du reste du corps n'a pas droit au titre de membre [4].

Autrement, tous les anciens hérétiques auraient été de vrais membres de l'Église ; ils erraient en général sur un ou deux points particuliers, et sur tous les autres étaient d'accord avec

1. *L. c.*, 19, p. 35.

2. « Inanis mihi eorum oratio videtur, qui his religionis studiis se a pietatis studio retardari et avocari queruntur. Satis enim ampla pietatis exercendae materia in iis rebus quibus utrimque convenitur proposita est ». *De officio. Op.*, p. 789 sq.

3. *De laicis*, 19. *Op.*, t. III, p. 35 sq. — Calvin, ouvrages contre les tentatives de pacification allemandes, et contre les libertins. *C. R.*, t. 32. 37.

4. *L. c.*, p. 36.

les orthodoxes. D'ailleurs, repousser sur un seul point l'autorité de l'Église, c'est ruiner les fondements mêmes de la foi. « Prétendre à la liberté de penser en face d'un seul dogme défini, c'est y prétendre en face de tous les autres; il n'est, en effet, qu'une règle de foi qui s'applique à tous les objets de notre croyance, la parole de Dieu expliquée par l'Église[1]. » Voilà pourquoi les Pères ont toujours regardé comme des hérétiques ceux qui refusaient d'admettre une seule des vérités révélées, ne s'agît-il, comme dans le cas des ariens, que d'un mot, d'une lettre à changer dans une définition[2].

Si la tolérance des hérétiques est interdite au prince catholique, il devra mettre au service de l'Église la puissance séculière pour la répression de l'hérésie. Cette répression doit, avant tout, s'exercer contre les livres hétérodoxes. Bellarmin fait au prince chrétien un devoir de conscience d'en empêcher la propagande dans ses États, et de les détruire par le feu. Telle fut la pratique constante de l'Église, et des princes qui se firent ses auxiliaires. Et cette pratique se montre bien fondée en raison; les rapports avec les hérétiques sont interdits aux fidèles à cause du danger de contagion, le contact avec leurs livres, habilement composés, toujours présents, offrant sans cesse la tentation, est bien autrement dangereux. Les vérités mêmes, qui se rencontrent dans leurs ouvrages, ne sont pas une raison suffisante pour que cette lecture soit permise aux fidèles; ils s'entendent à merveille, en effet, à mêler l'ivraie au bon grain[3]. L'Église peut se montrer plus tolérante à l'égard de certains écrits des Pères qui contiennent des propositions erronées, ces erreurs étant depuis longtemps réfutées, et le sens chrétien des Pères, qui transparaît jusque dans leurs pages les plus discutables, les rendant moins dangereuses. Les écrits des païens, ceux des anciens hérétiques, peuvent être permis plus facilement que ceux des hétérodoxes contemporains; ce sont erreurs mortes et qui n'ont plus de champions, et on peut y rencontrer de précieux renseignements sur l'antiquité. Enfin, on peut faire aux ouvrages des Mahométans et des Juifs une condition plus douce qu'à ceux

1. *L. c.* — 2. *L. c.*, p. 37. — 3. *L. c.*, 20, p. 36 sq.

des hérétiques; Juifs et Musulmans sont les ennemis déclarés du Christianisme; ils ne cherchent pas, comme les hérétiques, à introduire leurs erreurs sous un déguisement évangélique; les plus simples fidèles peuvent discerner les points qui les séparent de la vérité chrétienne; seuls des hommes de doctrine peuvent discerner l'hérésie [1].

Cette sévérité que Bellarmin exige à l'égard de l'œuvre de l'hérétique, doit-elle s'étendre jusqu'à sa personne? Le cardinal aborde cette délicate question avec sa franchise ordinaire et affirme catégoriquement que « les hérétiques condamnés par l'Église peuvent être frappés de peines temporelles, et même de la peine de mort [2] ». La démonstration est dirigée contre Jean Huss [3] et Luther [4]; Bellarmin fait remarquer qu'à propos du procès de Michel Servet Calvin [5] et Théodore de Bèze [6] affirmèrent au contraire hautement le devoir qui incombe à la puissance séculière de frapper les hérétiques condamnés par l'Église.

Le cardinal commence par rappeler les effroyables châtiments ordonnés de Dieu, ou approuvés par lui, dans l'Ancien Testament, contre ceux qui propageaient l'erreur [7]; dans le Nouveau même, les exemples de la mort d'Ananie et Saphire [8], de la cécité du faux prophète qui s'opposait à Paul [9], montrent que l'erreur et le mensonge sont encore passibles de peines temporelles très graves. Le Christ et saint Paul appellent les hérétiques des loups qui viennent ravager le troupeau [10]; on doit les traiter comme tels. Dès le triomphe de l'Église, les empereurs chrétiens ont établi de graves peines contre l'hérésie, et l'Église approuva leur zèle. Depuis des siècles les lois de l'Église ordonnent en certains cas la remise de l'héré-

1. *L. c.*, 20, p. 38 sq.
2. Posse haereticos ab Ecclesia damnatos temporalibus poenis, et etiam morte mulctari. *L. c.*, 21, p. 41.
3. Article 14 condamné à Constance. Denzinger, *Enchiridion*, n° 535.
4. Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus. Prop. 33 a Leone X damnata. *W.*, t. 7, p. 139.
5. Documents relatifs au procès de Servet dans *C. R.*, t. 30.
6. *De haereticis a magistratu puniendis. Volumen tract. theolog.*, I, 85 sq.
7. *Deut.*, chap. 13, 17, 18. — *3 Reg.*, c. 18. — *4 Reg.*, c. 10, 23.
8. *Actes*, c. 5. — 9. *Actes*, c. 13. — 10. *Matth.*, 7, 15. *Act.*, 20, 29.

tique au bras séculier; parmi les premiers Pères, si quelques-uns ont répugné aux mesures de rigueur contre les hétérodoxes, d'autres les ont approuvées; Bellarmin signale en particulier le changement de saint Augustin, désapprouvant d'abord les châtiments temporels infligés aux hérétiques, puis revenant sur sa doctrine dans ses rétractations[1].

Saint Augustin, tout en estimant qu'il était bon de ramener de force les hérétiques à l'orthodoxie, a toujours excepté la peine de mort, ce n'est pas qu'il crût que les hérétiques ne la méritaient pas; mais il pensait que la mansuétude de l'Église y répugnait, et d'ailleurs, il n'existait pas encore de lois impériales sur la matière[2].

L'expérience a prouvé que la peine de mort devait, dans certains cas graves, être employée. « L'Église n'y est venue que peu à peu, après avoir essayé tous les autres remèdes; elle a commencé par la seule excommunication; puis elle ajouta les amendes pécuniaires, puis l'exil, et enfin le supplice [3]. » Le cardinal emprunte à Galien[4] trois raisons pour lesquelles il est bon parfois de supprimer un criminel particulièrement nuisible : « empêcher que les mauvais nuisent aux bons, les coupables aux innocents — corriger la foule par quelques exemples vigoureux — rendre service aux coupables eux-mêmes, quand on les voit empirer de jour en jour et qu'il n'y a aucune probabilité qu'ils puissent revenir à la raison »; l'application aux hérétiques est facile[5].

Dans ses réponses aux objections de Luther[6], Bellarmin donne quelques principes nouveaux qui servent à compléter sa pensée. Il est faux que la force soit impuissante contre les erreurs; les hérésies donatiste, manichéenne, albigeoise, ont disparu à la suite d'une vigoureuse répression[7]; l'Église montre plus de tolérance envers les Juifs, les musulmans, les païens, qu'envers les hérétiques, parce qu'ils ne sont pas des enfants pervertis, révoltés contre l'autorité de leur mère; la

1. *Retract.*, 2, 5. *M. L.*, 32, 632; cf. *Ep.* 133, 185. *M. L.* 33, 509, 792.
2. *L. c.*, 21, p. 42. — 3. *L. c.*, p. 43.
4. *Quod mores animi corporis temperamentum sequantur. Opera*, t. 2, p. 321. — 5. *L. c.*, p. 43.
6. *Assertio artic.*, *33. W.* 7, 139. — 7. *L. c.*, 22, p. 44

force humaine ne contraindra pas un infidèle à embrasser la foi : elle pourra et devra y ramener le baptisé qui l'a abandonnée par sa faute[1]. Si quelques-uns des premiers Pères, saint Martin de Tours par exemple, ont désapprouvé les supplices des hérétiques, ce n'était pas qu'ils les trouvassent injustes, mais c'est qu'ils redoutaient les inconvénients que ces supplices pouvaient avoir pour l'Église[2]. Sans doute la douceur est recommandée aux chrétiens dans leurs rapports avec leurs frères égarés, mais « ce ne serait pas douceur, ce serait cruauté de la part de l'Église, que d'épargner les loups qui ravagent son troupeau ; ce serait épargner les loups aux dépens des brebis, ce serait manquer de pitié envers ses propres enfants ». Tout ce qu'on peut demander à l'Église en cette matière, c'est de ne pas prononcer elle-même la peine capitale, mais « après avoir essayé sans succès de réduire l'hérétique par le glaive spirituel qu'elle tient dans sa main droite, de faire appel à son bras gauche qui est le prince temporel, pour qu'il la délivre de l'hérétique par l'épée ». Bellarmin reconnaît du reste que, dans la pratique, cette doctrine doit admettre des tempéraments commandés par la prudence.

Quand on se demande s'il faut extirper des hérétiques, des voleurs, ou d'autres malfaiteurs, il faut toujours se demander en même temps si cela peut se faire sans dommage pour les bons ; si la réponse est affirmative, qu'on extirpe le mal. Mais il peut arriver que les hérétiques soient dissimulés, et en les frappant, on risque de frapper des innocents. Ou bien ils sont les plus forts, et la lutte engagée contre eux risque de tourner contre les fidèles. Dans ces cas il faut se tenir en paix[3].

---

1. *L. c.*, p. 47. — 2. *L. c.*, p. 45. Bellarmin explique ainsi la vigoureuse réprobation dont Martin flétrit l'acte des évêques Idacius et Ithacius accusateurs des Priscillianistes (Sulpic. Sev., *Hist. sacra* 2, fin. *M. L.* 20, 158) « duabus de causis merito accusari illos episcopos ; primo quia causam ecclesiasticam ad imperatorem deferebant..., secundo quia episcopi illi assumpserunt officium accusatoris in causa sanguinis ».

3. Cum in particulari quaestio est vel de haereticis, vel de furibus, vel de aliis malis, an sint extirpandi, semper considerandum est, an id possit fieri sine detrimento bonorum ; et si quidem potest fieri, sunt procul dubio extirpandi ; si autem non possunt, quia vel non sunt satis noti, et periculum est ne plectantur innocentes pro nocentibus, vel sunt fortiores nobis, et periculum est ne si eos bello aggrediamur, plures ex nobis cadant quam ex illis, tunc quiescendum est. *L. c.*, p. 45. — Dans son *Hieraticon Doron*, adressé au roi d'Angleterre, Bellarmin résume en cette phrase

Tels sont, d'après Bellarmin, les devoirs du prince chrétien, auquel Dieu a conféré, par l'intermédiaire de la volonté populaire, l'honneur et la responsabilité de gouverner ses frères. Tant qu'il reste fidèle à ses devoirs de protecteur des faibles et d'auxiliaire dévoué de l'Église, tous, ecclésiastiques comme laïques, lui doivent la plus exacte obéissance. Mais si, abusant du pouvoir qu'il a reçu pour le bien, il commande à ses sujets des actes réprouvés par les lois de Dieu et de l'Église, s'il cherche — le cas se présenta plus d'une fois à l'époque de Bellarmin — à les entraîner à sa suite dans l'apostasie, quelle devra être l'attitude de ceux-ci? Cette question délicate entre toutes, le cardinal eut souvent l'occasion de la traiter.

En quel cas des sujets peuvent-ils résister à une loi injuste de leur prince, et dans quelles limites cette résistance doit-elle se renfermer? Si le souverain se laisse aller à une insupportable tyrannie, surtout s'il use de son pouvoir et de son influence pour entraîner à sa suite son peuple dans l'apostasie, son droit ne cesse-t-il pas, et le peuple n'est-il pas autorisé à la révolte, même à la révolte armée? Droit de résistance à une loi injuste, droit de révolte contre une autorité tyrannique ou corruptrice, telles sont les deux questions sur lesquelles il nous reste à exposer la doctrine du cardinal, en mentionnant les solutions par lui données aux divers cas de conscience que suscitèrent, à son époque, les guerres de religion[1].

C'est surtout la révolte des Vénitiens contre Paul V, en 1606, qui força Bellarmin à exposer ses idées sur la légitimité de la résistance à une loi injuste. Le principal argument dont se couvraient les théologiens de la république, pour se dispenser d'observer l'interdit lancé par le pape, était, en effet, ainsi formulé : « L'homme n'est pas tenu d'obéir au pape quand ce que celui-ci commande est contraire à la loi de Dieu, et

---

le rôle d'un prince chrétien dans ses rapports avec l'Église : « Non vero nullae erunt partes regis in negotio religionis..., immo vero erunt et magnae et illustres, si Ecclesiam Domini defendat et protegat, si quos antistites ecclesiastici haereticos sacrilegosque declaraverint atque denuntiaverint, ipsi legibus suis severe puniendos sanciant, atque re ipsa puniant. » *C.* 16, p. 41. *Coll. Le B.*

1. Cf. Timpe, *Die Kirchenpolitischen*, p. 52 sq.

même dans quelques autres cas[1]. » Et ailleurs : « Si le pape réclame, sous peine de censure, obéissance à des ordres iniques, par lesquels il excède l'autorité qu'il a reçue du Christ, cette prétention doit être regardée comme une erreur intolérable, et une souveraine injustice, et c'est un devoir de lui résister[2]. » Par contre, les mêmes théologiens regardaient comme légitime l'acte du doge de Venise défendant d'observer l'interdit pontifical, et déclaraient coupables de péché mortel les jésuites et les autres prêtres qui avaient obéi au pape[3].

Pour réfuter ces théories, destinées à faire taire les scrupules du clergé vénitien en révolte contre Paul V, Bellarmin ne se borne pas à établir les raisons qui avaient motivé l'acte pontifical; il suit ses adversaires sur le terrain des principes, et expose l'attitude que doit garder un chrétien en présence d'un ordre d'une autorité quelconque qui lui paraît injuste.

Avant tout, il accorde à ses adversaires « que lorsque le commandement d'un homme est manifestement contraire à la loi de Dieu, on ne lui doit pas obéissance[4] ». Un exemple topique le démontre.

Lorsque les princes séculiers commandaient à tous leurs sujets de renier le Christ, ou de sacrifier aux idoles, les chrétiens étaient-ils donc tenus de leur obéir sous peine de péché[5]?

---

1. L'obbedienza che il cristiano deve al precetto del sommo Pontefice non è assoluta in tutte le cose, ma eccettuate quelle che sono contra la legge di Dio..., l'obbedienza debita al sommo Pontefice non si estende a tutte le cose che non sono contrarie alla legge di Dio. *Trattato dei sette Teologi*, prop. 10, 11; cité dans Bellarmin, *Risposta. Op.*, t. VIII, p. 14. Cf. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 331.

2. Quando il Pontefice per fare obbedire i commandamenti suoi ingiusti e nulli, o perchè eccedono l'autorità datagli da Cristo, fulmina sentenza o censure..., quella contiene errore intollerabile ed è ingiusta e nulla; e non si deve ricevere nè obbedire. » *Ibid.*, prop. 15, p. 22. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 335.

3. *Risposta di un dottore*, citée dans Bellarmin, *Risposta del Cardinale. Op.*, t. VIII, p. 53, 55. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 372.

4. A questo gia è stato risposto che se il peccato è manifesto, non si ha da obbedire, nè bisogna esame nelle cose manifeste. *Risposta*, prop. 12. *Op.*, t. VIII, p. 18.

5. Equando i principi infedeli facevano legge, che tutti rinnegassero Cristo, e sacrificassero agli idoli, erano obbligati i cristiani, sotto pena di peccato mortale, ad obbedire? *Risposta a due libretti*, prop. 1. *Op.*, t. VIII, p. 39.

Ce principe vaut pour l'autorité spirituelle comme pour la temporelle. Bellarmin se pose le cas d'un pape prévaricateur, ordonnant à tel ou tel fidèle des actes que la loi de Dieu défend, et il conclut :

Tous les théologiens disent la même chose, quand ils supposent le cas d'un pape homme de mauvaise vie, comme l'ont été quelques-uns au temps passé (si les récits qui nous sont parvenus sont véridiques), et voulant user de fait d'une injuste violence.... si, par exemple, un pape voulait ruiner l'église de Saint-Pierre, pour en bâtir un palais à ses parents, ou s'il voulait déposer tous les évêques, et par ce moyen mettre l'Église en trouble, ou s'il voulait faire la guerre, sans occasion ni sujet, pour ôter les états à leurs vrais possesseurs, ou en gratifier ses proches, les docteurs indiquent les remèdes suivants : avoir recours à Dieu par l'oraison, admoneste ledit pape avec tout respect et révérence, n'obéir point à ses commandements notoirement injustes, et enfin lui résister, et empêcher qu'il ne fasse le mal projeté[1].

Ce droit à la résistance, au moins passive, n'existe pas seulement lorsque le prince ecclésiastique ou séculier commande un acte évidemment défendu par la loi de Dieu, mais lorsque ses décisions lèsent évidemment et gravement l'honneur ou les intérêts d'un particulier ; celui-ci n'est nullement tenu de souffrir cette injure faite à son droit. A Paolo Sarpi, qui mettait en avant ce commode argument « que si le prince me commande quelque chose qui soit au détriment des biens temporels, je luy dois obéir, d'autant que le bien particulier doit céder au bien commun[2] », Bellarmin répond sans hésiter :

Je dis que ceste raison n'est de mise, d'autant qu'il peut arriver que le prince commande injustement la perte des biens temporels; et si ceste

---

1. Questi (les docteurs cités) dicono tutti il medesimo, e trattano di qualche forza o violenza ingiusta che volesse usare *de facto*, quando fosse uomo di mali costumi, come furono alcuni ne' tempi antichi, se sono vere le istorie..., i remedii che trovano sono, ricorrere a Dio con l'orazione ed ammonire con riverenza l'istesso Papa, non obbedire a' precetti suoi notoriamente ingiusti, e finalmente resistere che non faccia il male che volesse fare. E danno per esempio se volesse rovinare la chiesa di S. Pietro, per farne un palazzo pe' suoi parenti, oe' volesse deporre tutti i vescovi, e cosi turbare tutta la chiesa, o volesse far guerra senza causa, per levare gli stati a' giusti possessori per dargli a' suoi, e cose simili; le quali non è verisimile, che abbiano mai da essere. *Risposta,* prop. 16. *Op.*, t. VIII, p. 25.

2. *Responce aux oppositions de frère Paul,* p. 80; trad. franç., Paris 1606.

injustice est évidente, je ne luy dois pas obéir; l'exemple de Naboth est trop clair, qui refusa d'obéir au roy Achab[1] qui lui demanda sa vigne[2].

En effet, le commandement d'un prince qui abuse de son pouvoir n'est plus le commandement de Dieu.

L'Écriture enseigne manifestement que seules les lois justes dérivent de la sagesse divine; les autres, que les princes peuvent porter, dans des matières, ou sur des personnes échappant à leur autorité, ou qui sont injustes à un titre quelconque, Dieu ne les approuve pas[3].

Mais pour que le droit du prince à l'obéissance de ses sujets cesse, il faut que l'injustice de ses ordres soit certaine et évidente. Si cette injustice n'est que probable, il garde son droit, et les sujets doivent obéir. Bellarmin revient souvent sur cette importante restriction.

D'après la doctrine commune, pour que quelqu'un ne soit pas tenu à l'obéissance, il faut que l'abus de pouvoir du supérieur soit certain, notoire, et dans une matière grave. En effet, cette règle est universelle, que saint Augustin a formulée, et que tous les autres ont adoptée après lui. « Le sujet doit obéir, non seulement quand il est certain que le supérieur ne lui commande rien d'opposé à la volonté de Dieu, mais encore quand il n'est pas certain de cette opposition »; dans le doute, il faut se conformer au jugement du supérieur, plutôt qu'au jugement propre; et le devoir de l'obéissance ne cesse que devant la certitude qu'un ordre humain est contraire à la loi de Dieu[4].

Ces cas où l'examen d'un ordre du supérieur s'impose au sujet sont rares; et d'ordinaire

il peut obéir simplement, sans aucun examen; si un doute lui vient sur la légitimité de l'ordre reçu, et s'il croit que la réflexion lui per-

---

1. *3 Reg.*, cap. 21. — 2. *Responce aux oppositions*, p. 80.

3. Solo le leggi giuste vengono dalla Sapienza divina, e le altre che talvolta fanno i principi, in cose che a loro non toccano, o sopra di persone a loro non soggette, o altrimenti ingiuste..., non sono approvate da Dio. *Risposta a due libretti*, prop. 1. *Op.*, t. VIII, p. 39.

4. Secondo la dottrina comune, acciò uno non sia obbligato di obbedire, bisogna che sia certo e notorio che il Prelato in cosa essenziale, abusi la potestà, perchè è regola generale data da Sant' Agostino (*contra Faustum*, 22, 75. *M. L.* 42, 448), e seguitata dagli altri, che il suddito è obbligato ad obbedire non solo quando è certo che il superiore non comanda cosa contra Dio, ma anco quando non è certo se comandi cosa contra Dio, perchè, in caso di dubbio, ha da seguitare il giudizio del superiore, e non il suo proprio, ed allora solo non ha da obbedire, quando è certo che comanda contra Dio. *Risposta a l'altro trattato*, 6. *Op.*, t. VIII, p. 64.

mettra d'éclaircir la vérité, il doit tâcher de s'éclairer; s'il ne pense pas pouvoir par la réflexion dissiper son doute, il peut et doit le rejeter, et obéir au supérieur [1].

L'application de ces principes à la controverse vénitienne était facile; les violations des immunités ecclésiastiques, qui avaient motivé l'interdit de Paul V, avaient été souvent l'objet des protestations des papes et des conciles; le droit du Pontife à punir la République, qui s'en était rendue coupable, était non seulement probable, mais certain; les ecclésiastiques de Venise ne pouvaient donc, de bonne foi, refuser leur obéissance à la sentence d'interdit.

Bellarmin est revenu sur les mêmes idées dans sa défense de la lettre sur l'obéissance de saint Ignace, contre les attaques du P. Julien Vincent, et dans son traité de l'obéissance aveugle, dont se servit la cinquième congrégation générale de son ordre. Il montre que cette obéissance doit savoir se refuser à l'accomplissement d'un ordre évidemment contraire à la volonté de Dieu, cet ordre vînt-il d'un supérieur religieux [2]; il expose aussi pour quelles raisons — bien général, respect de l'autorité de Dieu représentée par le supérieur, présomption favorable à celui-ci tirée de ses lumières et de ses vertus — l'inférieur est tenu d'obéir même lorsqu'il garde des doutes sur la légitimité de l'ordre donné [3].

On le voit par quelques-uns des textes qui précèdent, lorsqu'un prince se fait le tentateur et le corrupteur de ses sujets, lorsqu'il les lèse gravement dans leurs droits, ceux-ci peuvent, d'après Bellarmin, lui opposer une résistance non seulement passive, mais active, et s'efforcer d'empêcher l'accomplissement de ses injustes volontés. Mais dans quels cas précis cette résistance active est-elle licite, dans quels cas pourrait-

1. Il suddito non è obbligato a fingersi i dubbii, ma puo come si è detto senza nessun esame obbedire; ma quando gli viene il dubbio che forse nel precetto si contiene peccato, e crede pensandoci saprà chiarirsi della verità, in tal caso crediamo ancor noi, che debba procurare di chiarirsi, ma se non crede potersi chiarire, può e deve deporre il dubbio, ed obbedire al suo superiore. *Risposta*, prop. 12. *Op.*, t. VIII, p. 19, 20.

2. *La lettre de saint Ignace sur l'obéissance commentée par Bellarmin*, p. 83 sq.— 3. *Ibid.*, p. 128.

elle même devenir un devoir pour les sujets opprimés, le cardinal n'a, que je sache, nulle part répondu à ces périlleuses questions.

Bellarmin garde la même prudence lorsque se présente devant lui, au cours de ses diverses polémiques, ce cas de conscience délicat entre tous : la tyrannie d'un prince peut-elle devenir telle que son peuple, n'ayant pas d'autre moyen de sauvegarder ses droits, soit complètement dégagé de ses devoirs d'obéissance, et puisse, sans faillir, détrôner le souverain devenu oppresseur? Beaucoup de régaliens contemporains de Bellarmin, assez chrétiens pour admettre la légitimité de la résistance passive à une loi inique du prince, n'admettaient pas qu'en aucun cas cette résistance pût se transformer en révolte, et obligeaient les sujets opprimés à supporter patiemment la persécution, en ne comptant que sur la Providence pour la faire cesser à son heure. « Un mauvais roi, écrivait Jacques d'Angleterre, est un fléau envoyé par Dieu pour faire expier aux hommes leurs péchés; mais je nie absolument qu'il soit permis aux particuliers de le châtier... C'est par la prière, la patience, la pénitence, seules armes concédées aux sujets par le droit divin, que nous devons obtenir de Dieu qu'il daigne lui-même, de sa main, supprimer ce fléau de son peuple. » Et ailleurs : « Si le roi est mauvais, il faut prier pour sa conversion, accomplir promptement ses ordres justes; s'il commande l'iniquité, se dérober à sa fureur par la fuite, sans rébellion, et ne résister que par des larmes et des soupirs, appelant Dieu seul au secours, selon cet axiome de l'Église primitive dans les calamités publiques : « Prières et larmes, voilà les seules armes de l'Église [1]. » Barclai, de son côté, affirme sans ambages « que

1. Non inficias eo malum regem Dei flagellum esse, quo hominum vindicantur peccata; licere tamen unicuique, cum visum fuerit, eam poenam excutere, id vero pernego..., patientia igitur, et prece, et emendatione vitae, quae sola nostrarum partium esse ex jure divino satis ostendi, agendum est cum Deo, ut ipse sua manu pestem hanc e populo dignetur submovere. *Jus liberae Monarchiae. Jacobi opera*, p. 192. — Pro rege orare debent subditi, si malus sit, ut resipiscat, justa ejus jussa prompte exsequi, in injustis vero furorem ejus absque reluctatione fugere, soloque fletu et suspiriis repugnare, Deo in auxilium vocato, juxtá illud in primi-

le prince étant établi immédiatement par Dieu, et n'ayant que lui pour supérieur, ne peut être privé de son pouvoir et déposé que par lui [1] ».

Bellarmin a rarement traité ce sujet périlleux du droit de rébellion. On peut cependant, surtout dans les passages de ses œuvres où il compare l'autorité royale et l'autorité pontificale, relever certains principes qui ne laissent aucun doute sur sa pensée intime.

Dans les Controverses, il reconnaît en plus d'un passage que certaines révolutions ont été légitimes. « La puissance royale n'étant pas d'institution immédiatement divine, mais humaine, les hommes peuvent changer le régime monarchique en un autre [2]. » Et ailleurs : « S'il y a une cause légitime, la multitude peut changer le régime monarchique en aristocratie ou démocratie, ou faire le contraire, comme le montre l'histoire romaine [3]. » Il y a plus; dans ces mêmes Controverses, Bellarmin reproduit, en l'approuvant, la doctrine du fameux canoniste Navarrus (Martin de Azpilcueta) « que jamais le peuple ne se dessaisit tellement de son autorité entre les mains d'un homme qu'il ne la conserve en puissance, et ne puisse, en certains cas déterminés, la reprendre en acte [4] ». Au roi d'Angleterre, qui dénonçait cette doctrine comme « le fondement de toute sédition », Bellarmin se borne à répondre :

---

tivae Ecclesiae calamitatibus : Preces et lacrimae sunt arma Ecclesiae. *Ibid.*, p. 186.

1. Principes infideles, licet merito suae infidelitatis mereantur potestatem amittere, tamen quia sunt a Deo constituti et solo Deo minores, non possunt nisi a Deo destitui imperio ac deponi. *De potestate Papae*, 21. Goldast, *Monarchia*, t. 3, p. 658.

2. Regna non sunt immediate a Deo instituta, sed ab hominibus, et ideo ab hominibus mutari possunt in alias regiminis formas. *De clericis*, 28. *Op.*, t. II, p. 488.

3. Si causa legitima adsit, potest multitudo mutare regnum in aristocratiam aut democratiam, et e contrario, ut Romae factum legimus. *De laicis*, 6. *Op.*, t. III, p. 11. Ces mêmes affirmations, loin de se corriger, s'accentuent dans la *Recognitio* de ce livre; *Op.*, t. I, p. 23.

4. *Recognitio. Op.*, t. I, p. 24. Cf. Navarrus. « Nullam communitatem posse abdicare se ita penitus ab hac jurisdictione, sibi naturali lege indita, ut nullo casu eam resumere possit. Populi non carent omnino jurisdictione, sed ejus usu, habent enim illam in habitu licet careant actu. » *Relect. cap. Novit. de Judic.*, 119. *Op.*, t. III, p. 82.

« Ce sont les paroles d'un auteur bien connu, qui depuis longtemps est reçu et honoré dans le monde chrétien tout entier, jamais personne n'y a vu un principe de sédition [1]. »

C'est surtout dans un de ses derniers ouvrages, édité par Schulcken, que le controversiste livre sa pensée tout entière.

L'auteur de la nature a donné à la multitude, libre à l'origine, le droit de se choisir un chef, et de prendre ses sûretés contre lui, lorsqu'il use pour la perte commune du pouvoir reçu; il est alors licite de le contraindre, de le punir, de le détrôner s'il le mérite... le peuple peut, pour de justes causes, se délivrer de son prince, parce que le pouvoir suprême politique réside dans la multitude, dont le prince n'est que le représentant [2].

Le droit de déposition semble ainsi à Bellarmin une conséquence logique de sa théorie sur l'origine du pouvoir. Si la multitude confère au prince l'autorité, qui est pour la société principe d'existence et de vie, cette multitude a le droit de reprendre l'autorité, si elle devient, entre les mains du prince, un principe de destruction ou de mort pour la société.

Quelles sont, dans le détail, ces « justes causes » qui rendent une révolte légitime, et quelles autorités pourront décider que, ces causes existant, le peuple est délié de son devoir d'obéissance envers le souverain prévaricateur? Bellarmin n'a pas répondu à ces questions, que plusieurs de ses contemporains, Mariana, par exemple, étudient en détail [3]. Il insiste seulement sur l'incompétence des simples particuliers à résoudre par eux-mêmes de si graves problèmes, et refuse à la foule le droit de juger par elle-même de la tyrannie réelle

1. Haec verba auctoris notissimi sunt, et per omnes christianas provincias a plurimis lecta et considerata longo tempore, et tamen nemo umquam scripsit Navarrum jecisse fundamenta seditionis. *Apologia*, 13. *Op.*, t. XII, p. 185.

2. Auctor naturae reliquit multitudinem ex parte naturae liberam, ut ipsa possit providere sibi de principe, et tueri se contra eum, quando in destructionem utitur potestate, et cogere, punire, amovere, quando ita meretur... Respublica civilis potest amovere, justis ex causis, suum principem, quia nimirum suprema potestas politica naturaliter semper manet in multitudine, sive corpore reipublicae..., ipsa multitudo semper est manetque supremum caput, cujus vicarium caput princeps est politicus. *Apologia*, 8. Rocaberti, *Bibliotheca*, t. 2, p. 79.

3. *De rege*, 6, p. 72 sq.

ou supposée de son prince ; l'illusion lui est trop facile. « Où et quand, dit Schulcken, Bellarmin a-t-il enseigné que le peuple peut, de son autorité privée, se révolter contre son prince, ou que quelques particuliers sans mission peuvent comploter contre lui? C'est aux protestants qu'il faut adresser ces reproches [1] ».

Quelques années auparavant, le cardinal répondait déjà aux attaques du roi d'Angleterre, qui prétendait assimiler ses doctrines à celles des puritains : « Le roi ne pourra jamais prouver que j'ai fait des sujets les supérieurs de leurs princes, ou que j'ai soumis la puissance royale à la volonté populaire ; le peuple ne peut, sans crime, se révolter contre son prince légitime ou comploter contre lui [2] ». La mission de décider de la légitimité d'une révolte appartiendrait-elle à des hommes que leur situation sociale, leur valeur intellectuelle et morale, les services par eux rendus, placent au-dessus de la foule, de ses erreurs et de ses passions? Jamais Bellarmin n'a exprimé clairement sa pensée à ce sujet.

On le voit, à part quelques principes nettement posés, le cardinal n'a demandé que peu de renseignements à la philosophie, à la raison naturelle, sur les droits du peuple en face de la tyrannie de ses chefs. Il s'était plus longuement étendu sur le pouvoir que possède l'Église, et spécialement le souverain pontife son chef, de surveiller, de conseiller, et au besoin de contraindre, par des commandements formels, les peuples et leurs souverains, toutes les fois que leur conduite politique peut nuire gravement aux intérêts des âmes [3]. Dans ce « pouvoir indirect » de l'Église en matière temporelle, tel qu'il le trouve consigné dans l'Écriture et la tradition, il voit

1. Quando, et ubi, docuit Bellarminus licere plebi propria auctoritate deficere a legitimo principe, aut licere privatis et singularibus hominibus aliquid contra principem suum attentare? Haereticis illud objiciendum erat, non cardinali Bellarmino, qui eam doctrinam totus detestatur. *Apologia*, 9. Rocaberti, *Biblioth.*, t. 2, p. 92.

2. Aio me usquam disputasse fasces regios populo submitti debere.... non habet imperium populus in magistratum, sed magistratus, ac regius potissimum, in populum; neque licet sine gravissimo crimine a legitimo principe suo deficere, aut seditionem rebellionemve agitare. *Apologia*, 13; *Op.*, t. 12, p. 184, 185. — 3. Cf. *supra*, p. 129 sq.

la meilleure sauvegarde des droits du peuple chrétien. Après les développements consacrés plus haut à cette délicate question, un seul point reste à traiter, la connexion qui existe entre les théories du cardinal relatives au pouvoir ecclésiastique et au pouvoir civil.

La doctrine théologique du pouvoir indirect n'a aucune liaison nécessaire avec les théories philosophiques de Bellarmin sur l'origine du pouvoir, et le droit de désobéissance et de révolte appartenant au peuple dans certains cas déterminés. Le cardinal a soin de faire remarquer que les partisans les plus déterminés du droit divin des rois doivent néanmoins, s'ils sont des chrétiens logiques, admettre son argumentation, tout entière fondée sur les principes évangéliques et la tradition catholique.

Comme Barclai lui opposait la théorie régalienne sur la collation directe du pouvoir au prince par Dieu même, et en concluait : « Le prince, établi par Dieu seul, inférieur à Dieu seul, ne peut être dépouillé de son pouvoir, et déposé que par Dieu seul [1] », la réponse est claire.

Quand bien même nous concéderions que le roi est établi directement par Dieu, et tient de lui seul son pouvoir, cette concession ne détruirait en rien l'argumentation que nous avons empruntée à saint Thomas: celui-ci pourrait, en effet, répondre que l'Eglise a reçu de Dieu le droit d'enlever, dans certains cas déterminés, le pouvoir à ceux auxquels Dieu l'a donné; le pape est vicaire de Dieu, et a, en cette qualité, reçu de lui l'autorité pour dispenser et commuer dans bien des cas, en interprétant la volonté divine; c'est ainsi qu'il dispense dans la matière des vœux et des serments, que Dieu lui-même cependant a institués, et dont la solution est de droit divin; le pape n'est pas au-dessus du droit divin, mais il peut interpréter que dans tel ou tel cas la volonté de Dieu est que les liens du vœu ou du serment soient relâchés [2].

1. *De potestate*, 21. Goldast, *Monarchia*, t. 2, p. 658.

2. Etiamsi concederemus, regem esse immediate constitutum a Deo, et ab illo solo potestatem habere..., adhuc argumentum Barclaii nil efficeret adversus rationem sancti Thomae; responderet enim sanctus Thomas, Ecclesiam habere auctoritatem a Deo, per suum rectorem et pastorem auferendi potestatem, in certis casibus, illis quibus Deus eam dedit; Summus enim Pontifex vicarius Dei est, ac per hoc potestatem habet a Deo dispensandi, et mutandi in multis, secundum voluntatem Dei, cujus ipse interpres est; hoc enim modo dispensat Pontifex in votis et juramentis, quae Deus ipse jussit reddi, et quorum solutio de jure divino est; dispensat autem, non quod sit ipse super jus divinum, sed quia in-

Il est certain cependant que la thèse philosophique et la thèse théologique du cardinal se complètent très heureusement. Il est bien difficile d'établir, par le seul droit naturel, que dans tel cas pratique, une loi étant évidemment injuste, un peuple peut lui refuser l'obéissance; plus difficile encore de démontrer par ce seul droit naturel que la tyrannie de tel prince dégage ses sujets de leurs devoirs envers lui; les illusions sont fréquentes, et à l'époque de Bellarmin les troubles causés par les protestants dans tous les états, au nom de ces théories admises par eux, n'en montraient que trop les dangers. Ces dangers sont bien diminués si la décision de ces graves cas de conscience est remise au pape, généralement désintéressé dans le conflit du peuple et du souverain, soustrait aux passions politiques qui s'agitent dans des pays troublés, ayant de Dieu des grâces spéciales pour l'accomplissement de la mission reçue de lui.

Nous ne nions pas, dit Bellarmin dans l'Apologie publiée par Schulcken, que le souverain pontife est tenu de donner tous ses soins à n'user de son pouvoir qu'avec prudence, charité et justice. Or la prudence ne permet pas qu'un roi, même infidèle, soit déposé, si de cette déposition doivent résulter de plus grands maux; la justice ne permet pas que pour n'importe quelles fautes une sentence de déposition soit lancée contre un roi [1].

Et ailleurs :

Que mon adversaire considère s'il n'est pas plus dangereux pour la vie des princes et des rois, et pour le salut des états, de donner au peuple et aux sujets le pouvoir de se révolter, de conspirer, de mettre à mort les princes que — souvent injustement et sans preuves — ils regardent comme des tyrans? N'est-il pas plus sage de laisser au pontife romain,

---

terpretatur Deo placere, ut in tali vel tali casu, juramentum aut votum relaxetur. *De potestate*, 21. *Op.*, t. 12, p. 72. Dans l'apologie publiée par Schulcken, Bellarmin revient sur cette indépendance des deux théories, et dit en parlant de la thèse du pouvoir indirect : « Falsum est hanc quaestionem esse philosophicam; est enim quaestio maxime theologica. » Rocaberti, *Bibliotheca*, t. 2, p. 84.

1. Non negatur ipsi etiam Summo Pontifici dandam esse operam ut prudenter, et secundum ordinem caritatis et justitiae, potentia sua utatur. Non permittit autem prudentia ut rex, etiam infidelis, deponatur, quando majoris mali periculum imminet, neque justitia patitur, ut propter quaecumque crimina, in regem sententia depositionis deferatur. *Apologia*, 9; Rocaberti, *Bibliotheca*, t. 2, p. 87.

chef de l'Eglise universelle et vicaire du Christ, le pouvoir de juger les rois, et de les déposer s'ils le méritent? On n'en peut douter, les rois sont plus en sûreté si on les soumet à l'équité et à la gravité du pontife romain, leur chef donné par le Christ, que si on les abandonne à la téméraire légèreté de leurs peuples [1].

---

1. Videat adversarius etiam atque etiam, an non sit multo periculosius regum et principum vitae, et regnorum ac rerumpublicarum incolumitati, dare populo ac subditis potestatem rebellandi et conspirandi, ac demum trucidandi reges, quos ipsi — temere saepe ac falso — pro tyrannis habent, quam dicere, in Pontifice, velut capite universae Ecclesiae, et Christi vicario, esse potestatem judiciariam reges judicandi, et si ita merentur, deponendi. Quis enim dubitat reges tutiores esse, si sint subjecti pontificiae aequitati et gravitati, cui Christus eos subjecit, quam si sint subjecti temerariæ populorum levitati, cui adversarius eos subjicit. *L. c.*, 12, p. 115. On connaît la belle page de Joseph de Maistre, développant ces mêmes idées : « La puissance pontificale est, par essence, la moins sujette aux caprices de la politique; celui qui l'exerce est, de plus, toujours vieux, célibataire et prêtre, ce qui exclut les quatre-vingt-dix-neuf centièmes des erreurs et des passions qui troublent les États, etc. » *Du Pape*, 2, 4, p. 170. Paris, 1845.

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE SOUFFRANTE. — LE PURGATOIRE

I. EXISTENCE DU PURGATOIRE.

Arguments d'Écriture et de tradition. — Raisons de convenance. Objections.

Dès sa première révolte, Luther, en attaquant les indulgences, avait été amené à exprimer des erreurs sur le Purgatoire. Les controversistes catholiques durent donc utiliser contre lui les argumentations jadis dirigées contre les Grecs par les scolastiques, et spécialement par les défenseurs des doctrines romaines au Concile de Florence[1]. Eck, Prierias, Catharin, Fisher, Cajétan[2], frayèrent ainsi la voie à Bellarmin.

Il commence par définir comme eux le Purgatoire « un lieu dans lequel, comme dans une prison, les âmes qui n'ont pas été pleinement purifiées en cette vie achèvent leur purification, afin qu'ensuite elles puissent entrer dans le ciel où rien de souillé ne pénètre[3] ». Il signale les diverses erreurs anciennes et modernes sur la matière, et en particulier les variations de Luther qui admettait d'abord le Purgatoire, bien que « n'en trouvant la preuve dans aucune Écriture canonique[4] », et dé-

---

1. Cf. Werner, *Geschichte*, t. 3, p. 115 sq.

2. Cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 13, 18, 28 sq., 46 sq., 65 sq. Tels, Eck, *De Purgatorio* (*Op.*, t. 2, 42 sq.). — Prierias, *De juridica... Ecclesiae veritate*, 3, 11. — Fisher, *Assertio artic.* 37 sq. *Op.*, p. 717 sq. — Catharin, *Pro veritate*, 4, p. 85 sq. — Cajetanus, *De Purg. Tract.* 23. *Opusc.*, 1, 116 sq.

3. Locus quidam in quo, tamquam in carcere, post hanc vitam purgantur animae quae in hac non plene purgatae fuerunt, ut nimirum sic purgatae in coelum ingredi valeant, quo nihil intrabit coinquinatum. *De Purg.*, 1, 1. *Op.*, t, 3, p. 53.

4. Purgatorium non potest probari e Sacra Scriptura quae sit in canone. *Artic.* 37 *a Leone X damn. W.* 7, 149.

clara ensuite « qu'on pouvait le nier sans aucun péril d'erreur [1] »; Origène est tombé dans un autre excès en n'admettant que le Purgatoire comme châtiment du péché, et niant l'enfer éternel [2].

Contre Luther, Bellarmin produit d'abord dix textes de l'Ancien Testament, escortés chacun d'un important cortège d'interprétations patristiques qui en déterminent le sens. C'est avant tous le fameux passage du second livre des Machabées, où après avoir rapporté les sacrifices offerts par Judas au temple pour ses compagnons tombés sur le champ de bataille, l'auteur sacré ajoute : « C'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés [3] ». De ce texte il résulte

que les morts peuvent, après cette vie, être délivrés de leurs péchés, et par conséquent qu'il y a un Purgatoire; que les sacrifices et les prières des vivants sont utiles aux morts; que tous les restes du péché ne sont pas toujours purifiés au moment de la mort; qu'un homme, même mort pieusement et saintement, peut avoir encore une dette à payer, soit à cause des péchés véniels non remis en cette vie, soit parce que la satisfaction pour les péchés mortels remis n'a pas été entière [4].

Naturellement une longue controverse s'engage à l'occasion de ce texte fameux; les arguments apportés par le cardinal en faveur de sa canonicité dans le traité de la parole de Dieu [5] sont ici reproduits; Bellarmin se refuse à admettre que la conclusion « Sancta ergo et salubris cogitatio » soit une glose marginale introduite dans le texte; il montre que, bien que la leçon latine diffère assez notablement de la grecque, les deux textes louent comme sainte et pieuse la pensée de Judas; enfin, les

1. A propos d'apparitions d'âmes rapportées par S. Grégoire : « Tutius fuerit totum Purgatorium negare, quam Gregorio hoc loco credere, quod hic sit periculum erroris, illic nullum periculum ». *De abrog. miss. priv. W.* 8, 452 sq.

2. Cf. Epiph., *Epist. ad Joann. Hierosol.*, 5. *M. G.* 43, 385. — August., *De Civitate Dei*, 21, 17. *M. L.* 41, 731. — 3. 2 *Mach.*, 12, 42 sq.

4. Hinc sequitur, primo posse mortuos post hanc vitam a peccatis solvi, et proinde esse purgatorium; secundo, sacrificia et orationes vivorum prodesse defunctis; tertio, non expiari semper in morte omnes peccatorum reliquias; quarto, posse hominem sancte et pie mori, et tamen habere debitum aliquod solvendum. *L. c.*, p. 55.

5. Cf. *supra*, p. 5, 11.

sacrifices offerts au nom de Judas ne sont pas une simple manifestation de deuil, et de regret des compagnons morts, mais une véritable prière pour que leurs péchés leur soient pardonnés [1].

Les autres textes sont plus discutés encore, et Bellarmin ne les produit qu'entourés des commentaires des Pères. Tel celui de Tobie recommandant « de placer du pain et du vin sur le sépulcre du juste [2] », ce qui ne peut s'entendre que d'un repas offert aux pauvres, afin qu'en retour ils prient pour l'âme du défunt [3]. Tels les exemples de sacrifices et de jeûnes offerts par les justes de l'ancienne loi à la nouvelle de la mort de leurs amis [4], « bien que cela parût fait en simple signe de deuil et de tristesse, on peut croire cependant qu'il s'agissait avant tout d'aider les âmes des défunts [5] ». Telle la prière du Psalmiste demandant à Dieu « de ne pas l'examiner dans sa colère ni le reprendre dans sa fureur [6] », ou le remerciant d'avoir introduit son peuple dans le lieu de rafraîchissement, après qu'il eut passé par le feu et l'eau [7]. Telles les descriptions des Prophètes où Dieu apparaît « purifiant les souillures des filles de Sion [8] », brûlant l'impiété comme un grand feu [9], amenant l'âme juste à la lumière après qu'elle aura supporté la colère divine [10], délivrant les captifs du lac desséché [11], purifiant comme au feu et affinant les enfants de Lévi [12]. Bellarmin reconnaît que souvent les textes cités, pris dans leur sens littéral, n'ont pas trait au Purgatoire, mais s'appuie sur les interprétations patristiques pour en tirer ce dogme [13].

Neuf témoignages tirés du Nouveau Testament complètent la preuve scripturaire du Purgatoire. Le Christ parle d'un péché « qui ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre [14] ». Les Pères en concluent « qu'il y a donc des péchés qui seront

---

1. *L. c.*, p. 57 sq. — 2. *Tob.*, 4, 18. — 3. *L. c.*, p. 58.
4. V. g. 1 *Reg.*, 31, 13 — 2 *Reg.*, 1, 12 — 3, 35.
5. Quamvis haec videbantur fieri in signum doloris et tristitiae tamen credibile est praecipue facta esse ad juvandas animas defunctorum. *L. c.*, 3, p. 59.
6. *Psalm.* 57, 1. — 7. *Psalm.* 65, 12. — 8. *Isai.*, 4, 4. — 9. *Isai.*, 9, 18.
10. *Mich.*, 7, 8, 9. — 11. *Zach.*, 9, 11. — 12. *Malach.*, 3, 2, 3.
13. *L. c.*, 3, p. 59. — 14. *Matth.*, 12, 31, 32.

remis dans l'autre vie, grâce aux suffrages et aux prières de l'Église [1] ». Saint Paul parlant de ceux qui auront fait leur édifice « d'or, d'argent, de pierres précieuses, de bois, de paille », ne montre-t-il pas tel d'entre eux « se sauvant, mais comme à travers le feu » lorsque les flammes du dernier jour éprouveront la valeur des divers matériaux employés [2]. « Ce passage est un des plus difficiles, un des plus utiles aussi de l'Écriture; car les catholiques en tirent la preuve de deux dogmes ecclésiastiques, le Purgatoire et l'existence du péché véniel [3] ». Erasme, d'accord avec les protestants, prétendait qu'aucun de ces deux dogmes ne pouvait se démontrer par ce texte [4]. Bellarmin établit contre lui, après avoir exposé les interprétations très diverses que les commentateurs orthodoxes ou hétérodoxes donnaient de ce passage, que, d'après l'avis commun des théologiens, le feu signifie ici une peine purifiante et temporelle, à laquelle seront soumis après la mort ceux qui, au jugement particulier, seront convaincus d'avoir fait leur édifice de bois, de foin ou de paille; cette exposition, qui rend parfaitement compte du texte, a pour elle le sentiment commun des Pères [5].

Aussi probant est, aux yeux de Bellarmin, le texte où Paul rappelle l'usage du « baptême pour les morts [6] ». « Ce passage nous procure évidemment ce que nous désirons si nous savons bien l'entendre ». Après avoir rappelé cinq interprétations différentes, il donne la sienne. « L'apôtre parle ici du baptême des larmes et de la pénitence, qu'on accepte lorsqu'on prie, jeûne, fait des aumônes, etc... Le sens est donc : Que feront ceux qui prient, jeûnent, pleurent, se mortifient pour les morts, si les morts ne ressuscitent pas [7]? »

---

1. Hinc colligunt sancti Patres quaedam peccata remitti in futuro saeculo, per orationes et suffragia. *L. c.*, 4, p. 60. — 2. 1ª *Cor.*, 3, 10 sq.

3. Nota locum istum esse unum ex difficillimis et utilissimis totius Scripturae, nam ex eo statuunt catholici duo ecclesiastica dogmata, Purgatorium et venialia peccata. *L. c.*, 5, p. 61.

4. *Paraphr. et Comment. in h. l. Op.*, t 7, col. 687 sq.; t. 6, col. 671.

5. *L. c.*, 5, p. 68. Bellarmin a éloquemment développé cette interprétation du texte de S. Paul, dans son opuscule *Ascensio mentis in Deum. Op.*, t. 8, p. 264 sq. Il y montre quelles œuvres doivent être consumées par le jugement divin. — 6. 1ª *Cor.*, 15, 29.

7. Apostolus loquitur de Baptismo lacrymarum et paenitentiae, qui

Lorsque le Christ recommande au fidèle de se réconcilier avec ses adversaires, sous peine d'une prison « d'où on ne sortira qu'après avoir payé jusqu'à la dernière obole[1] », ce texte ne peut s'interpréter de l'enfer, comme le voulait saint Augustin[2], ni même de l'ensemble des peines de l'enfer et du purgatoire, comme le voulaient Albert le Grand[3], et Cajétan[4], puisque le texte indique clairement une peine qui doit finir un jour; il ne peut s'entendre davantage des jugements et des peines de cette vie, comme le voulait saint Jean Chrysostome[5], puisque l'expérience de cette vie montre fréquemment que des prisonniers sont graciés bien avant l'expiration de leur peine; le Purgatoire seul répond bien à cette prison d'où l'on ne peut sortir que la dette entièrement payée[6].

Lorsque le Christ menace de certaines sanctions celui qui s'irrite contre son frère[7], il parle des peines à souffrir dans l'autre vie; or parmi ces peines, la géhenne du feu n'est indiquée que pour l'injure la plus grave; il existe donc des sanctions moins sévères. Lorsqu'il exhorte l'homme « à se faire des amis avec le mammon d'iniquité, afin d'être reçu par eux après sa mort dans les tabernacles éternels[8] », « le sens n'est pas seulement que ceux qui auront fait l'aumône seront sauvés après leur mort à cause de leurs bonnes œuvres, mais qu'après leur mort les prières des Saints soulageront leurs âmes[9] ».

Lorsque le larron pénitent demande au Christ mourant « de se souvenir de lui quand il serait dans son royaume[10] », « jamais ce converti, inspiré par l'Esprit-Saint, n'aurait ainsi parlé, s'il n'avait cru qu'après cette vie les péchés peuvent être remis, les âmes ont besoin de secours et peuvent en être réconfortées[11] ».

---

suscipitur orando, jejunando, eleemosynas faciendo, etc.; et sensus est « Quid facient... qui orant, jejunant, gemunt, affligunt se pro mortuis, si mortui non resurgunt? » *L. c.*, 6, p. 71. Bellarmin admet cependant comme probable l'opinion de ceux qui voient dans le *baptême pour les morts* une erreur réfutée par l'apôtre, erreur consistant à recevoir le baptême au nom d'un ami défunt; cette erreur prouverait, du reste, elle aussi, la croyance au Purgatoire. *L. c.*, p. 69. — 1. *Matth.*, 5, 25.

2. *De serm. Dom. in monte*, 1, 11. *M. L.* 34, 1243. — 3. *In h. l. Op.*, 20, p. 194, 195. — 4. *In Matth.*, 5, 25.

5. *In h. l. M. G.* 57, 251. — 6. *L. c.*, p. 74. — 7. *Matth.*, 5, 22.

8. *Luc.*, 16, 9. — 9. *L. c.*, 8, p. 75. — 10. *Luc.*, 23, 42. — 11. *L. c.*, p. 76.

Lorsque saint Pierre montre le Christ « ressuscité de Dieu, les douleurs de l'enfer ayant été supprimées [1] », de nombreux Pères appliquent ce texte aux âmes délivrées par le Christ des souffrances infernales; il ne peut s'agir des damnés, donc il doit nécessairement s'agir des âmes qui se purifiaient dans le Purgatoire. Enfin lorsque Paul ordonne à tout genou de fléchir au nom de Jésus « au ciel, sur la terre et dans les enfers [2] », on peut entendre ce texte des âmes du Purgatoire, bien qu'il puisse également s'appliquer aux damnés [3].

Bellarmin développe complaisamment l'argument de tradition. Il montre les plus anciens conciles des diverses Églises reconnaissant expressément le Purgatoire, ou l'admettant équivalemment lorsqu'ils recommandent la prière pour les morts; il signale cette prière dans toutes les liturgies connues. Et cette prière n'a pas seulement pour but, comme le voulait Pierre Martyr [4], de rappeler aux fidèles la pensée de la mort, ou d'empêcher que le souvenir des défunts ne périsse dans les communautés chrétiennes; les textes liturgiques, aussi bien que les interprétations qu'en donnent les Pères, montrent que l'objet de la prière est le soulagement, la délivrance des âmes des défunts [5].

Les Pères, enfin, tant Grecs que Latins, affirment le Purgatoire, soit qu'ils recommandent la prière pour le soulagement des défunts [6], soit qu'ils exposent clairement la doctrine catholique sur la matière [7]. Calvin reconnaissait « que cette coutume a esté receue en l'Église desja devant treze cents ans de prier pour les trespassez [8] », et condamnait purement et simplement les Pères qui l'avaient observée. « Les Anciens Pères de l'Église chrétienne qui ont prié pour les morts voyoient bien qu'ils n'avoyent nul commandement de Dieu de ce faire, ny exemple légitime... Ils ont esté hommes en cest endroit [9] ».

Lui aussi cherchait à expliquer l'antique usage de la prière pour les morts par le simple désir de garder leur souvenir, par

1. *Act.*, 2, 24. — 2. *Phil.*, 2, 10. — 3. *L. c.*, p. 76.
4. *Loci communes*, p. 768. — *In* 1am *Cor.*, 3, 15, p. 44.
5. *L. c.*, 9, p. 77. — 6. *L. c.*, 10, p. 79 sq. — 7. *L. c.*, p. 81 sq.
8. *Inst. chrét.*, 3, 5, 10. *C. R.* 32, 174. — 9. *Inst. chrét. L. c.*

l'imitation des sacrifices funèbres si chers aux païens : il affirmait enfin que « les Pères anciens ont confessé qu'ils ne savoyent rien de l'estat d'iceux ; certes tant s'en faut qu'ils affermassent rien du Purgatoire qu'ils n'en parloyent qu'en doute [1] ». Bellarmin prend acte de l'aveu.

Est-il croyable que l'Église soit restée treize cents ans dans une grossière erreur, sans que personne ait protesté, à l'exception du seul Aerius, que les Calvinistes aussi bien que nous regardent comme un hérétique [2] ?

Il réfute, à l'aide de nombreux textes, les interprétations calvinistes de la prière pour les morts, et montre que plusieurs Pères ont expressément enseigné le dogme du Purgatoire [3] ;

il suffirait d'ailleurs, quand bien même les Pères n'auraient jamais nommé le Purgatoire, de leur enseignement si clair sur le besoin que certaines âmes ont de soulagement, et le secours que leur apportent les prières des fidèles, pour être fixé sur leur sentiment [4].

La raison naturelle, elle-même, montre la haute convenance, sinon la nécessité, du dogme du Purgatoire. Il y a des péchés véniels [5], ne méritant qu'une peine temporelle : il peut donc arriver qu'un homme meure n'ayant que de tels péchés sur la conscience ; ils doivent cependant être expiés dans l'autre vie [6]. Lorsque le pécheur est réconcilié avec Dieu, la peine temporelle ne lui est pas toujours entièrement remise, en même temps que la faute, et il peut arriver qu'il meure sans avoir entièrement satisfait pour cette peine ; la satisfaction doit se faire dans l'autre vie [7]. Parmi ceux qui meurent, nous en

1. *Inst. chrét. L. c.*, p. 176.

2. Quomodo credibile est Ecclesiam per annos mille trecentos in tam crasso errore versatam, et nullum fuisse ex antiquis qui restiterit, excepto Aerio, quem et nos et calvinistae pro haeretico habemus. *L. c.*, 10, p. 80.

3. Bellarmin n'apporte aucun texte clair antérieur au IVe siècle.

4. Etiamsi nusquam nominassent Purgatorium, tamen satis intelligi poterat quid Patres de eo sentirent, ex eo quod tam perspicue docent animas quorumdam fidelium egere refrigerio, et juvari orationibus fidelium. *L. c.*, p. 81.

5. Cf. *infra*, p. 526 sq.

6. Quaedam peccata sunt venialia, solaque temporali poena digna. At fieri potest, ut cum solis talibus homo decedat ex hac vita ; igitur necesse est in alia vita posse purgari. *L. c.*, 11, p. 83. — 7. *L. c.*

voyons de très bons, d'autres de très mauvais, d'autres de médiocres; la récompense éternelle est pour les premiers, le supplice éternel pour les seconds; il est convenable qu'il y ait pour les médiocres des peines temporelles qui les purifient avant leur admission à l'éternel bonheur [1].

Bellarmin confirme sa doctrine par le témoignage des religions juive et mahométane, et du paganisme tel qu'il nous apparaît par les auteurs classiques; il rapporte enfin diverses apparitions d'âmes du Purgatoire, celles surtout mentionnées par saint Grégoire le Grand au quatrième livre de ses dialogues [2].

Les divers textes de l'Écriture produits par les protestants contre le dogme du Purgatoire n'indiquent que deux états des hommes après la mort, le bonheur ou le malheur éternel [3]. Il s'agit d'états définitifs, éternels; la possibilité d'un état temporaire de purification, pour des âmes dont, par ailleurs, le salut est assuré, n'est pas exclue... Après le jugement dernier, le Purgatoire n'existera plus; jusqu'au jour de ce jugement, il a sa place dans l'économie providentielle [4].

Les Pères déclarent souvent qu'il n'y a plus de satisfaction après la mort, plus de pénitence possible [5]. Il s'agit de la satisfaction, de la pénitence, qui précède la justification.

Les Pères, en effet, font mention expresse d'une double satisfaction : une qui précède la justification, et par laquelle Dieu est apaisé *de congruo*, par laquelle il est incliné à la rémission de la faute; l'autre qui suit la justification, et par laquelle réparation est faite à Dieu *de condigno* pour la peine encore due [6];

c'est de la première que parlent les Pères; c'est la seconde qui s'opère dans le Purgatoire.

---

1. *L. c.*, p. 85. — 2. C. 40, 55. *M. L.* 77, 396, 421.
3. V. g. *Eccl.*, 11, 3. — *Matth.*, 25, 34, 41. — *Marc.*, 16, 16.
4. *L. c.*, 12, p. 86 sq. — 5. V. g. Cyprian., *Contra Demetr.*, 25. *Hartel.*, t. 1, p. 370.
6. Patres diserte duplicem ponunt satisfactionem, unam ante justificationem, qua Deus placatur de congruo, et inclinatur ad culpae remissionem; alteram post justificationem, qua Deo ex condigno satisfit pro poena. *L. c.*, 13, p. 89. Sur la satisfaction de congruo et de condigno, voir le chapitre de la justification.

Sans doute, les mérites du Christ sont assez grands pour effacer toute faute du pécheur, et toute peine due à ces fautes;

mais ces mérites, pour être efficaces, doivent nous être appliqués; cette application se fait par les sacrements et par les actes de l'homme. Dieu a voulu, en effet, qu'après le Baptême les mérites du Christ soient appliqués par la contrition et la confession, jointes à l'absolution du prêtre, pour la rémission de la faute; qu'ils soient appliqués par les œuvres satisfactoires de l'homme, pour la rémission de la peine temporelle. Lorsque la faute est remise, la peine éternelle qui lui était due se change en peine temporelle, la justice exigeant que le péché soit puni en quelque façon [1].

Sans doute, par le Baptême, faute et peine temporelle sont entièrement remises; il n'en est pas de même pour la Pénitence, où la rémission des péchés se fait d'une manière moins libérale et moins plénière; c'est justice, car le pécheur, en retombant dans ses fautes après le Baptême, s'est rendu coupable d'une ingratitude particulière [2]. Sans doute, l'homme ne peut mériter dans le Purgatoire, mais il est faux que toute satisfaction doive être méritoire; pour le mérite, la liberté est nécessaire, elle ne l'est pas pour la satisfaction. « Celui qui paie une dette parce qu'un arrêt du juge l'y force satisfait à ses créanciers bien qu'il n'agisse pas de son plein gré » [3].

Passe pour la peine temporelle due au péché pardonné; mais comment les péchés véniels, dont l'âme est souillée au moment de la mort, peuvent-ils être remis dans le Purgatoire, puisque l'homme y manque de la liberté nécessaire pour en faire pénitence, et que sans pénitence pas de rémission [4]? Bellarmin repousse successivement l'opinion des théologiens cités par saint Thomas [5], d'après lesquels tous les péchés véniels étaient remis au moment même de la mort, en vertu de la

1. Christi meritum sufficit ad omnem culpam et poenam tollendam, sed debet applicari, ut sit efficax... Porro applicatio fit per actus nostros et sacramenta. Voluit autem Deus ut post baptismum, per contritionem et confessionem, cum absolutione sacerdotis, applicetur meritum Christi ad tollendam culpam, per opera autem satisfactoria applicetur ad tollendam poenam temporalem; nam poena aeterna commutatur in temporalem quando remittitur culpa... quia justitia exigit ut peccatum puniatur aliquo modo. *L. c.*, 14, p. 91. — 2. *L. c.*, p. 91.

3. Qui a judice cogitur solvere debitum, vere satisfacit, etiamsi coactus. *L. c.*, 14, p. 92. — 4. *L. c.*, p. 93.

5. *In* 4^m^, dist. 21, quaest. 1, art. 2.

grâce finale; celle de Scot [1] par laquelle le péché une fois commis ne laisse plus dans l'âme que la dette d'une peine temporelle ou éternelle suivant les cas; une autre du même Scot [2], par laquelle les péchés véniels sont remis dans le premier instant qui suit la séparation de l'âme et du corps, en vertu des mérites précédemment acquis par le mourant. Il se rallie à celle de saint Thomas [3].

les péchés véniels sont remis dans le Purgatoire par les actes d'amour et de patience qu'y produisent les âmes souffrantes; en effet cette acceptation de la peine infligée par Dieu, procédant de la charité, peut être appelée une pénitence virtuelle, et bien qu'elle ne soit pas proprement méritoire, puisqu'elle ne mérite pas une augmentation de grâce ou de gloire, elle peut obtenir la rémission du péché [4].

Une dernière controverse s'engage avec Pierre Martyr qui avait prétendu que le Purgatoire ne saurait du moins être un dogme de foi dans l'Église, « puisque longtemps il y a eu des doutes sur cette doctrine, et qu'au concile de Florence l'Église grecque a longtemps résisté avant de l'admettre » [5]. Bellarmin réplique que certains Pères, saint Augustin entre autres, ont eu des doutes sur la qualité de la peine qui est infligée dans le Purgatoire, sur la nature du péché qui y est puni, le lieu du Purgatoire, le temps que dure l'épreuve, non sur l'existence même de cette peine purifiante [6]. Quant aux Grecs,

il est faux qu'ils aient longtemps résisté à cette doctrine au concile de Florence; car dans la première session, comme dans la dernière, ils ont affirmé qu'ils avaient toujours cru au Purgatoire, et à la prière pour les morts, n'ayant de doute que sur la nature de la peine infligée en ce lieu, peine du feu ou autre [7].

La négation du Purgatoire n'est que le fait de particuliers.

---

1. *In* 4^m^, dist. 21, quaest. 1. *Op.*, t. 18, p. 708.
2. *Ibid.*, p. 715. — 3. *In* 4^m^, dist. 21, quaest. 1, art. 2.
4. Dimitti in Purgatorio culpas veniales, per actum dilectionis et patientiae; illa enim acceptatio poenae a Deo inflictae, cum ex caritate prodeat, dici potest quaedam virtualis poenitentia, et licet non sit proprie meritoria, quia non meretur gloriae vel gratiae augmentum, tamen est remissoria peccati. *L. c.*, 14, p. 93.
5. *In* 1^am^ *ad Cor.*, 3, p. 41. « Saepius de Purgatorio dubitatum est, et illi graeca Ecclesia in Concilio Florentino diu restitit. »
6. *L. c.*, 15, p. 96.
7. In concilio Florentino Patres graecos diu restitisse mendacium est;

II. NATURE DU PURGATOIRE.

Plus de mérite et plus de péchés dans le Purgatoire. — Certitude du salut. — Le jugement particulier. — Lieu du Purgatoire. — Durée des peines. — Feu du Purgatoire. — Suffrages de l'Église ; leur application. — La prière des âmes du Purgatoire. — Les cérémonies funèbres de l'Église.

Après avoir prouvé l'existence du Purgatoire, Bellarmin en examine la nature ; sur cette matière, les documents ecclésiastiques étant beaucoup moins clairs, les catholiques eux-mêmes se partageront souvent, et nous constaterons une fois de plus le goût du cardinal pour les opinions moyennes. Il rappelle, et réfute d'un mot, par les arguments des saints Pères, les antiques erreurs, dont les unes condamnaient toutes les âmes, sauf le Christ, à passer par les flammes du Purgatoire [1], les autres n'admettaient comme punition des péchés que des supplices temporels, non l'enfer éternel [2], qu'il s'agisse de tous les hommes, ou que cette faveur soit réservée aux seuls chrétiens, aux seuls catholiques, qui, bien que morts dans le péché mortel, auront conquis leur salut par d'abondantes aumônes [3] ; contre eux tous la doctrine catholique doit être maintenue.

Le Purgatoire n'est que pour ceux qui meurent souillés de péchés véniels, ou pour ceux qui, au moment de la mort, doivent encore à Dieu quelques satisfactions, bien que leurs fautes aient été purifiées [4].

Les âmes dans le Purgatoire ne peuvent plus ni mériter, ni pécher ; tous les textes cités plus haut le prouvent ; pour mériter, il manque à ces âmes l'état de voie [5].

---

siquidem in prima sessione, et rursum in ultima, affirmant se perpetuo Purgatorium credidisse, et orationem pro defunctis ; sed solum ambigere de qualitate poenae ; an sit videlicet ignis, an aliquid aliud. *L. c.*, p. 96. Cf. *Act. lat. Conc. Flor.*, coll. 1, 22, *Labbe Coleti.*, t. 18, col. 926, 1147, 1183.

1. Origène, *Hom.* 14 *in Lucam. M. G.* 13, 1836. Bellarmin s'efforce d'expliquer dans le sens catholique les théories de certains Pères semblables à celles d'Origène. *De Purg.*, 2, 1, p. 97.

2. Cf. August., *De civ. Dei*, 21, 17. *M. L.* 41, 731. — 3. *L. c.*, p. 99.

4. Purgatorium pro iis tantum esse, qui cum venialibus culpis moriuntur, et rursum pro iis qui decedunt cum reatu poenae, culpis jam remissis. *L. c.*, 1, p. 100.

5. *L. c.*, 2, 3, p. 101 sq. L'argumentation est surtout dirigée contre le traité du Purgatoire de Luther, *Witt. Germ.*, t. 7, p. 404 sq.

Les âmes souffrantes sont-elles toutes certaines de leur salut? Luther l'avait nié[1]; le sentiment de quelques catholiques qui le réfutèrent n'est pas suffisamment clair[2]. Cette certitude du salut que possèdent les âmes du Purgatoire n'est pas celle des Bienheureux « qui exclut l'espérance et la crainte »; elle n'est pas la quasi-certitude que les justes peuvent atteindre sur la terre, « laquelle n'exclut ni l'espérance ni la crainte, et peut être appelée une certitude conjecturale ». C'est une certitude spéciale

qui exclut la crainte, mais non l'espérance; le bonheur réservé à ces âmes est futur, non présent, elles peuvent donc l'espérer; par ailleurs ce bonheur leur est acquis, elles ne peuvent donc en craindre la perte[3].

Cette certitude ainsi définie, Bellarmin la prouve par l'existence du jugement particulier, suivant immédiatement la mort. Cette existence, il le reconnaît, est assez difficile à établir par l'Écriture; et plusieurs des textes produits d'ordinaire dans ce but peuvent s'entendre du jugement général[4]. Bellarmin trouve « une preuve efficace » dans le passage de l'Ecclésiaste où il est dit : « Il est facile à Dieu de rendre à chacun selon ses voies au jour de la mort ». Et ailleurs : « Au moment de la fin de l'homme, aura lieu la manifestation de ses œuvres »[5]. Surtout, plusieurs passages de l'Évangile indiquent clairement que la récompense ou le châtiment suit immédiate-

---

1. *Artic.* 38 *a Leone X damn.* Animae in Purgatorio non sunt certae de sua salute, saltem omnes. *W.* 7, 150.

2. Parmi eux Bellarmin range Fisher, le saint évêque martyr de Rochester. De fait, dans sa réfutation du 32e article de Luther, Fisher écrit : « Minima scintilla justitiae Dei protinus humanam justitiam tenebris offundit maximis, ut tota vitium putetur magis, et supplicio longe dignior, quam ullo praemio » (*Op.*, p. 630). En revanche, quand il se trouve en présence de l'article 38 de Luther, l'évêque affirme sans ambages : « Perspicuum cuivis esse potest, animas in Purgatorio constitutas omnes de sua salute securas esse » (*Op.*, p. 730).

3. Excludit omnem timorem, sed non omnem spem; nam beatitudo est illa futura, non praesens... tamen non est contingens, sed necessaria, quia non possunt amplius ab ea excidere. *L. c.*, 4, p. 105.

4. V. g. *Joann.*, 5, 22 — *Hebr.*, 9, 27.

5. Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas... In fine hominis denudatio operum illius. *Eccl.*, 11, 28, 29.

ment la mort[1]. « Or il n'est pas croyable que peine ou récompense soit infligée sans qu'il y ait eu jugement ». Trois textes de Pères sont produits par Bellarmin où l'existence d'un jugement particulier, distinct du jugement général, est insinuée ou affirmée[2]. Il insiste sur « les exemples de ceux qui ont raconté leurs propres jugements » ; apparitions rapportées en particulier par saint Grégoire[3] et par Bède[4].

Quant aux circonstances du jugement particulier,

il est impossible de décider avec certitude, si les âmes sont produites devant leur juge ou jugées au lieu même de leur mort ; si elles sont jugées immédiatement par le Christ apparaissant en forme humaine, ou seulement par cette majesté divine qui est partout présente, ou encore si elles apprennent simplement leur sentence des anges.... Avant l'Incarnation du Christ, le jugement particulier s'exerçait déjà ; non seulement donc on ne peut pas donner comme certain, mais même comme très probable, ce qu'Innocent III affirme[5], que le Christ en croix apparaîtra à tous les mourants, tant bons que méchants[6].

Si la sentence définitive de ces âmes a été prononcée aussitôt après la mort, rien ne prouve qu'elles n'en aient pas connaissance ; en effet le but du jugement particulier est précisément de notifier l'arrêt divin à celui qui en est l'objet ; la notification aux autres hommes se fera au jugement général[7]. Les âmes

1. *Luc.*, 16, 22 sq. (supplice du mauvais riche et récompense de Lazare). *Luc.*, 23, 43 (récompense du bon larron).

2. Cyprian., *De Mortalitate*, 14. *Hartel.*, 1, 306. — Chrysost., *Hom.* 37 *in Matth.*, *M. G.* 57, 416. — August., *De origine animae*, 2, 4 ; *M. L.* 44, 498

3. *Dial.* 4, 36, 38. *M. L.* 77, 381, 392.

4. *Hist. Eccl.*, 5, 14. *M. L.* 95, 254.

5. *De contemptu mundi*, 2, 43 *M. L.* 217, 736.

6. Est observandum, non posse certo definiri, an animae deferantur ad judicem, an ibi judicentur ubi corpus relinquunt, et similiter an judicentur immediate a Christo in forma humana sententiam proferente, an solum divina virtute, quae ubique praesens est, an vero per angelos sententia manifestetur... Ante Christi Incarnationem judicium particulare exercebatur ; unde non solum non est certum, sed nec est admodum probabile, quod Innocentius III affirmat, Christum in forma crucifixi apparere omnibus morientibus, tam bonis quam malis. *L. c.*, 4, p. 107.

Dans son opuscule *De arte bene moriendi* Bellarmin a développé les raisons pour lesquelles, le jugement particulier étant admis, le jugement général garde cependant toute son utilité (rétablissement de l'ordre et triomphe de Jésus-Christ aux yeux du monde entier, confusion des hypocrites, gloire des élus). *Op.*, t. 8, p. 594 sq.

7. *L. c.*, 4, p. 107.

d'ailleurs peuvent se rendre compte qu'elles sont en Purgatoire, non en enfer, en constatant qu'elles-mêmes et leurs compagnes de peine ne blasphèment pas Dieu, mais l'aiment, et sont pleinement soumises à sa volonté [1].

Du moins les âmes souffrantes ne sont-elles pas tellement absorbées par leur souffrance qu'elles en perdent la vraie notion de leur état, et se laissent aller au trouble et au désespoir comme si elles étaient en enfer? Rien ne le prouve: on voit au contraire, par la parabole du mauvais riche, qu'un damné peut parfaitement se rendre compte de son supplice et de ses causes, pourquoi les âmes du Purgatoire ne le pourraient-elles pas [2]? L'Église prie à la messe pour ces âmes « qui dorment du sommeil de la paix ».

Or ces âmes endormies du sommeil de la paix ne sont pas des âmes anxieuses, des âmes désespérées, mais plutôt une incroyable consolation se mêle à leurs souffrances, à cause de la certitude où elles sont de leur salut [3].

Comment expliquer, si cette doctrine est admise, la prière de l'Église demandant à Dieu « que les âmes des fidèles soient délivrées des peines de l'enfer et de sa fosse profonde, ne tombent pas dans l'obscurité, etc. » [4]? Cette prière, qui ne peut être offerte que pour les âmes du Purgatoire, semble bien signifier que dans la pensée de l'Église ces âmes peuvent être encore exposées aux flammes éternelles [5]. Deux réponses sont faites à cette objection; la première, que l'Église, bien que sûre du salut des âmes du Purgatoire, prie cependant pour que la sentence finale du jugement général leur soit favorable; on voit ainsi fréquemment l'Église demander à Dieu ce qu'elle est sûre d'en recevoir. La seconde,

que l'Église, par cette prière, demande bien que les âmes soient délivrées du Purgatoire, mais emploie une figure, comme si les âmes étaient au

1. *L. c.*, 4, p. 107. — 2. *L. c.*

3. Ecclesia in Canone Missae dicit : « Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum... qui dormiunt in somno pacis. » At certe, quae dormiunt in somno pacis, non sunt anxiae, nec desperant, sed potius habent admistam cum summis cruciatibus incredibilem consolationem, propter certam spem salutis. *L. c.*, p. 108.

4. *Offert. Miss. Defunct.* — 5. *L. c.*, 5, p. 109.

moment de quitter leur corps, et en péril de leur salut éternel; elle se rappelle et se représente le jour de la mort ou de la sépulture [1].

C'est ainsi que dans la liturgie l'Église se représente Jésus incarné, naissant, souffrant, bien qu'elle le sache glorieux au ciel.

Sur le lieu du Purgatoire, Bellarmin, après avoir rappelé les diverses théories des anciens Pères, adopte « l'opinion commune des scolastiques »; le Purgatoire est « un lieu situé dans les entrailles de la terre, voisin de l'enfer et des limbes des enfants morts sans baptême ». Calvin traite cette conception de « fable, chose puérile [2] », Bellarmin la trouve, au contraire, très vraisemblable; les flammes qui s'élancent de nos volcans ne sont-elles pas, au dire de saint Grégoire le Grand, la preuve de cet enfer qui existe dans les entrailles de la terre [3]? Lorsque l'Écriture décrit les apparitions d'âmes des justes sortant des limbes, ou de damnés sortant de l'enfer, ne semble-t-elle pas les montrer s'élevant du fond de l'abîme [4].

S'appuyant sur certaines révélations [5], Bellarmin admet comme probable l'existence d'un lieu, faisant partie du Purgatoire « où les âmes n'ont plus la peine du sens, mais seulement la peine du dam, Purgatoire fort adouci, prison honorable, et comme sénatoriale, mais où cependant les âmes ne sont pas heureuses, et souffrent même du retard apporté à leur béatitude ». C'est en ce lieu que certaines âmes saintes achèvent de se purifier de leurs dernières imperfections [6].

---

1. Ecclesia vere orat, quantum ad intentionem suam, ut animae liberentur a poenis Purgatorii, tamen utitur eo modo loquendi, quasi animae tunc migrarent a corpore, et in periculo essent aeternae salutis, quia commemorat et repraesentat diem depositionis seu obitus. *L. c.*

2. Je ne say comment il s'est faict qu'on a pensé, que ce fust quelque caverne sous terre à laquelle on a attribué le nom de Limbe. *Inst. chrét.*, 2, 16, 9. *C. R.* 31, 585.

3. *Dial.* 4, 30, 35. *M. L.* 77, 369, 380.

4. 1 *Reg.*, 28, 13 sq. (évocation de l'âme de Samuel). *Luc.*, 16, 23 sq. (le mauvais riche).

5. V. g. Bède, *Hist. Eccl.*, 5, 12. *M. L.* 95, 250.

6. Non esse improbabile talem aliquem locum reperiri, ceterum ejusmodi locum ad Purgatorium pertinere; etsi nulla ibi sit poena sensus, tamen est poena damni..... erit locus ille mitissimum Purgatorium, et quasi carcer quidam senatorius et honoratus; hoc tamen addendum est,

Les âmes des damnés ne peuvent être retirées à jamais de l'enfer, puisque la cause de leur damnation, la faute mortelle, subsiste éternellement. Bellarmin doute beaucoup, malgré l'autorité du discours sur les morts[1], attribué à saint Jean Damascène[2], que les prières de saint Grégoire le Grand aient arraché à l'enfer l'âme de l'empereur Trajan; si le fait est vrai, il prouve que la sentence portée contre Trajan ne l'avait pas été absolument, mais que Dieu l'avait suspendue en vertu des prières de saint Grégoire par lui prévues[3]. Il en est de même de ces résurrections d'hommes qui reviennent sur la terre pour y faire pénitence, après s'être vu condamner à l'enfer éternel[4]. Pour ce qui est des apparitions momentanées de damnés, d'âmes du Purgatoire, de bienheureux habitants du ciel, elles ne peuvent être niées, « car nous avons des témoignages d'auteurs très graves montrant des âmes sorties de tous les lieux où elles résident, sauf du limbe des enfants[5] ».

La durée des peines du Purgatoire est fort incertaine, et les documents ecclésiastiques ne nous enseignent rien sur la matière. Une seule chose est sûre; que le Purgatoire ne se prolongera pas après le jugement général; en effet, lorsque le Christ décrit ce jugement, il le fait suivre seulement de la récompense éternelle pour les uns, du supplice éternel pour les autres[6]. L'Église, en autorisant l'offrande du saint Sacrifice de la messe pour des fidèles morts depuis cent ans et plus, montre qu'elle n'admet pas l'opinion de Dominique Soto d'après laquelle les supplices du Purgatoire sont si terribles qu'aucune âme, quelle que soit sa dette, n'y doit séjourner plus de dix ans[7].

---

animas, quae in hoc loco morantur, non solum carere beatitudine, sed etiam affligi ac torqueri ex illa dilatione beatitudinis. *L. c.*, 7, p. 112.

1. *M. G.* 95, 262. — 2. Bellarmin ne croit pas à l'authenticité de ce discours, dont les doctrines ne répondent pas à celles du Damascène, et il fait remarquer que pas un des premiers biographes de S. Grégoire ne fait allusion à cette histoire.

3. Cf. S. Thomas, *In* 4^m *Sent.*, dist. 45, q. 2.

4. V. g. *S. Greg. Dial.* 1, 12. *M. L.* 77, 213.

5. Habemus testimonia gravissimorum auctorum, de regressu animarum ex omnibus receptaculis, praeterquam ex limbo puerorum. *L. c.*, 8, p. 115. — 6. *Matth.*, 25, 46.

7. Numquam aliquem in Purgatorio viginti annis exstitisse, immo, ut mea fert opinio, nec decem. *In* 4^m *Sentent.*, 19, 3, 2, t. I, p. 197.

Quant à la nature des peines du Purgatoire, trois choses sont certaines : la principale peine est la privation de la vision de Dieu; il y a une peine du sens; cette dernière peine est un feu réel ou métaphorique. De l'avis commun des théologiens, le feu du Purgatoire est réel; en effet, les textes de l'Écriture qui le décrivent doivent être pris au sens propre quand il n'y a pas de raison spéciale de les en détourner, et toutes les descriptions des Pères ne peuvent s'entendre que d'un feu réel[1]. Quant à la manière dont le feu peut agir sur une âme séparée du corps, Bellarmin avoue ingénument « qu'on ne peut s'en rendre compte en cette vie ». On ne peut non plus savoir si les démons auront pouvoir de torturer les âmes souffrantes; il semble qu'il y ait à cela une certaine iniquité; les âmes du Purgatoire ont triomphé du démon, puisqu'elles sont pour jamais dans la grâce de Dieu; il ne convient pas que celui qu'elles ont vaincu ait pouvoir sur elles[2].

Bellarmin n'estime pas prouvée la doctrine de saint Thomas d'Aquin, d'après laquelle la moindre peine du Purgatoire est plus douloureuse que la plus affreuse souffrance d'ici-bas[3]; il se rallie à celle de saint Bonaventure, « les peines du Purgatoire ne dépassent celles de la terre qu'en tant que les peines les plus graves de l'un l'emportent sur les plus graves de l'autre; une douleur du Purgatoire peut être moins dure que certaines douleurs d'ici-bas[4] ». Sans doute la privation de Dieu est une grande souffrance, « mais adoucie, soulagée par l'espoir assuré de le posséder; de cet espoir naît une incroyable joie qui s'accroît à mesure qu'approche la fin de l'exil[5] ». Des âmes condamnées au Purgatoire peuvent n'avoir sur la conscience, au moment de la mort, que quelques fautes légères; il

---

1. *L. c.*, 10, 11; p. 118, 119. — Dans son opuscule *De gemitu columbae* (*Op.*, t. 8, p. 421), Bellarmin combat l'opinion que le feu de l'enfer peut être entendu métaphoriquement, et la déclare contraire à l'enseignement de tous les théologiens.

2. *L. c.*, 13, p. 119. — 3. *In* 4^m^, dist. 20, q. 1, 2. — 4. *In* 4^m^, dist. 20, q. 1, 2.

5. Licet absentia summi boni ex se generet in amante summam tristitiam, tamen in Purgatorio mitigatur haec tristitia, et levatur magna ex parte, propter certam spem illius boni acquirendi; ista enim certissima spes affert incredibile gaudium, et quo magis propinquat finis illius exilii, tanto magis gaudium crescit. *L. c.*, 14, p. 121.

semble bien dur qu'elles en soient punies par un supplice plus affreux que toutes les peines de la terre.

Toutes les preuves du Purgatoire apportées plus haut démontrent également que les âmes souffrantes peuvent être soulagées par les suffrages de l'Église militante. De cette vérité, Bellarmin apporte un argument nouveau, qui suppose l'existence du Purgatoire, et qu'il emprunte à Pierre le vénérable[1].

L'Église est un seul corps dont le Christ est la tête; il doit donc y avoir communication, tant de la tête avec les membres, que des membres entre eux[2]. Or les justes décédés sont des membres de ce corps, car ils sont unis à Dieu et unis à nous par la foi, l'espérance et la charité; donc les vivants peuvent et doivent aider les défunts, en tant que membres du même corps[3].

Le Christ, de son vivant, a porté secours aux défunts en les ressuscitant, il est juste que son Église l'imite. L'Écriture nous montre les défunts s'aidant entre eux[4], les défunts aidant les vivants[5], les vivants s'aidant entre eux; pourquoi les vivants ne pourraient-ils soulager les morts[6]?

Les saintes âmes du Purgatoire peuvent-elles rendre à leurs amis de la terre les bons offices qu'elles en ont reçus en priant pour eux? Saint Thomas le nie[7]; Bellarmin se sépare ici du maître que d'ordinaire il aime à suivre, et réfute respectueusement ses raisons. Sans doute les âmes souffrantes ne jouissent pas encore de la vue de Dieu; elles peuvent cependant le prier sans le voir, et les justes de l'ancienne loi, encore détenus dans les limbes, priaient ainsi pour leurs frères vivants[8]. Les saintes âmes souffrent beaucoup: rien ne prouve que leurs

1. *Epist. contra Petrobrussianos. M. L.* 189, 821 sq.
2. Cf. 1ª *Cor.* : 12, 25, 26, « pro invicem sollicita sint membra; si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra ».
3. Ecclesia tota est unum corpus, cujus caput est Christus; ergo debet habere communicationem, tam capitis cum membris, quam membrorum inter se. Sed justi defuncti sunt membra hujus corporis, nam sunt colligati nobiscum, et cum Deo, in fide spe et caritate; igitur viventes possunt ac debent juvare defunctos, ut membra ejusdem corporis. *L. c.*, 122.
4. Abraham recevant Lazare. *Luc.*, 16, 22, 23.
5. Onias et Jérémie priant pour le peuple juif. 2 *Mach.*, 15, 12 sq.
6. *L. c.*, 15, p. 122. — 7. 3ª 2ªe, q. 83, art. 11, ad 3m.
8. 2 *Mach.*, 15, 12 sq.

propres souffrances les absorbent au point de leur interdire la sympathie pour les souffrances et les dangers d'autrui ; le mauvais riche, au milieu même des supplices de l'enfer, pense à prier pour ses frères [1] ; les martyrs, au milieu des plus cruels tourments, priaient pour l'Église [2]. Sans doute les âmes du Purgatoire nous sont inférieures à raison des peines qu'elles subissent, mais rien n'empêche des inférieurs de prier pour leurs supérieurs ; et d'ailleurs les âmes souffrantes nous sont supérieures à raison de la grâce et de la charité dans lesquelles elles sont confirmées [3].

Les suffrages que l'Église peut appliquer aux saintes âmes sont le sacrifice de la messe, la prière, et toutes les œuvres pénales et satisfactoires, telles que le jeûne et l'aumône. Les indulgences peuvent rentrer dans cette dernière catégorie, parce qu'elles sont une application des satisfactions, ou des œuvres pénales, de Jésus-Christ et des saints, aux défunts [4].

Celui-là seul peut aider de ses prières et de ses sacrifices les âmes souffrantes qui est dans l'état de grâce ; « un homme privé de la grâce ne peut satisfaire pour lui-même ; encore moins le peut-il pour les autres ». Sans doute la messe d'un mauvais prêtre est utile aux âmes souffrantes, de même que les aumônes d'un maître bon distribuées par des ministres indignes. « Mais dans ce cas, ce n'est pas le ministre indigne, c'est le bon maître qui donne le secours [5] ».

A qui servent les suffrages de l'Église ? Évidemment aux seules âmes du Purgatoire ; les bienheureux n'en ont pas besoin, et les damnés en sont incapables. Mais ces suffrages sont-ils appliqués à toutes les âmes pour lesquelles ils sont offerts ? Cajétan le niait, et admettait que certaines âmes s'étaient rendues indignes des suffrages de l'Église par le mépris qu'elles en avaient fait pendant leur vie, ou leur négligence à prier pour les morts [6]. Par contre, certains auteurs cités par saint Thomas [7] tiennent que les suffrages offerts pour une âme

1. *Luc.*, 16, 27 sq. — 2. *Act.*, 7, 59. — 3. *L. c.*, 15, p. 122 sq.
4. *L. c.*, 16, p. 124. — 5. *L. c.*, 17, p. 125.
6. *Opuscula*, tract. 16, q. 5, t. 1, p. 103 sq.
7. *In* 4^m^, dist. 45, q. 2, art. 4.

ne servent pas à elle seule, mais à toutes les autres aussi bien qu'à elle-même, « comme une lampe, allumée pour le maître de la maison, éclaire aussi bien que lui les serviteurs qui habitent le même domicile[1] ». Bellarmin reproduit l'opinion commune que les suffrages de l'Église sont utiles à toutes les âmes pour lesquelles on les offre, et à celles-là seulement.

A toutes les âmes, car rien ne prouve que des dispositions ou des mérites spéciaux soient requis pour qu'une âme puisse bénéficier des suffrages de l'Eglise; l'état de grâce suffit. Aux seules âmes pour lesquelles les suffrages sont offerts, car l'application de ces biens dépend de l'intention de celui qui les applique, et ces suffrages ne doivent pas être comparés à la lumière d'une lampe, mais plutôt à une somme d'argent payée par un homme pour un autre[2].

Bellarmin termine ce traité par la défense des cérémonies en usage pour la sépulture des morts. Elles sont anciennes et pieuses; elles sont pleines d'utilité pour les fidèles eux-mêmes qui les accomplissent; par elles est attestée la foi à l'immortalité de l'âme et à la résurrection du corps; par elles la pensée de la mort reste présente aux vivants; par elles la reconnaissance et l'affection des vivants sont témoignées à leurs morts. Ces cérémonies sont utiles aux âmes des défunts, auxquelles elles attirent de nombreuses prières.

---

1. *L. c.*, 18, p. 127.
2. Suffragia particularia omni et soli illi prosunt in ratione satisfactionis, pro quo fiunt... applicatio ejusmodi bonorum pendet ex intentione applicantis, nec debent comparari ista suffragia lumini lucernae, sed potius pecuniae, quae solvitur ab uno pro altero ». *L. c.*, 18, p. 127.

CHAPITRE VII

L'ÉGLISE TRIOMPHANTE. — LES SAINTS

I. BONHEUR ET CULTE DES SAINTS.

La vision béatifique n'est pas différée jusqu'à la résurrection des corps. — Gloire de l'âme et du corps. — Canonisation des Saints; notion. — Légitimité du culte des Saints. — Culte de dulie et de latrie. — Intercession des Saints auprès de Dieu.

« Invocation des saints, culte des reliques, honneurs rendus aux images, rien, fait remarquer Bellarmin, n'irrite davantage les hérétiques de nos jours, et n'excite davantage leur horreur[1] ». Toutes ces parties de la doctrine catholique, attaquées dès le principe par Luther, Carlstadt et Zwingle[2], trouvèrent d'ardents défenseurs. Hoogstraten[3], Eck[4], Cochlaeus[5], Faber[6]; plus tard Hessels[7], Canisius[8], expliquèrent et justifièrent les enseignements de l'Église sur le culte des saints. Eck[9], Pelargus[10], Saunders[11], Brunus[12], cherchèrent dans l'Écriture et la tradition des arguments pour défendre les honneurs rendus à leurs reliques et à leurs images.

En reprenant après eux ce sujet, Bellarmin se pose cette question : « Existe-t-il actuellement des saints qui n'ayant plus

---

1. *De Eccl. triumph. Praef. Op.*, t. 3, p. 133.
2. Cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 129, 222 sq., 281.
3. *Dialogus de veneratione et invocatione Sanctorum.* Coloniae 1524.
4. *Enchiridion*, 14 sq., fol. i. 8 sq.
5. *De veneratione et invocatione Sanctorum.* Ingolstadii 1544.
6. *De intercessione Sanctorum. Opusc.*, p. c. 3 sq.
7. *De invocatione Sanctorum.* Louvain 1568.
8. *De corruptelis*, t. 1, p. 321 sq.
9. *De non tollendis Christi et Sanctorum imaginibus. Op.*, 2, 97 sq.
10. *In Iconomachos.* Friburgi 1531.
11. *De typica... Imaginum adoratione.* Lovanii 1569.
12. *De imaginibus adversus Iconoclastas.* Mayence 1548.

besoin de purification, jouissent de la béatitude céleste causée par la vision de Dieu? » De nombreux pères grecs, et quelques latins, ont prétendu que la vision béatifique était différée aux saints jusqu'au jour de la résurrection des corps; Bellarmin ne dissimule pas le nombre et l'autorité de leurs témoignages [1]. Il déclare cependant « facile » la réfutation de leur erreur. Les Conciles de Florence et de Trente [2] ont expressément défini que la vision béatifique est concédée aux âmes saintes qui n'ont plus rien à expier; plusieurs papes ont enseigné les mêmes doctrines; il est faux que Jean XXII ait donné aucune définition contraire; en effet, lorsque Benoît XII, son successeur, dans la constitution *Benedictus Deus* [3], a condamné la doctrine qui retarde jusqu'à la résurrection des corps la jouissance de la vision béatifique, il a affirmé en même temps que jamais son prédécesseur n'avait défini cette doctrine; « et non seulement Jean XXII n'a rien défini sur la matière, mais encore, un peu avant sa mort, il a en partie rétracté, en partie expliqué, ses affirmations primitives [4] ». Ces définitions de l'Église, elles sont fondées sur l'Écriture; l'Ecclésiastique ne déclare-t-il pas « qu'il est facile devant Dieu de récompenser chacun selon ses voies au jour de la mort [5] ». Saint Paul ne parle-t-il pas « de la demeure éternelle qui attend l'homme dans le ciel après la dissolution de sa demeure terrestre [6] ». Ne déclare-t-il pas désirer « s'éloigner de son corps pour être présent devant le Seigneur [7] », paroles qui n'auraient pas de sens si la vision béatifique n'était concédée à l'homme qu'après la résurrection de son corps. Le Christ s'élevant aux cieux n'a-t-il pas entraîné avec lui les captifs de la terre [8]? Et ces désirs « que l'âme soit séparée du corps pour vivre avec Jésus-Christ [9] ». Et cette pro-

1. *Op.*, t. 3, 141 sq. — 2. Denzinger, *Enchir.*, nos 588, 860.
3. Denzinger, *l. c.* 456.
4. Benedictus XII, qui successor fuit immediatus Joannis XXII, aperte testatur, Joannem morte praeventum non definivisse istam quaestionem; neque vero solum eam non definivit, sed etiam paulo ante mortem partim retractavit sententiam suam, partim etiam declaravit. *L. c.*, 2, p. 145. Bellarmin se réfère à Villani, *Histor. Flor.*, 11, 19. Muratori, *Scriptores*, t. 13, p. 764. Cf. *Dictionnaire de Théol. Cath.*, art. Benoît XII, t. 2, col. 667 sq. — 5. *Eccli.*, 11, 28. — 6. 2a *Cor.*, 5, 1. — 7. 2a *Cor.*, 5, 8.
8. *Ephes.*, 4, 8. — 9. *Phil.*, 1, 23.

messe du Christ mourant au larron pénitent : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis[1] ». Et ces derniers moments de saint Etienne consolés par la vue du ciel ouvert où Jésus siège à la droite du Père[2]. Et cette description des martyrs vêtus de robes blanches et entourant le trône de Dieu[3] ! Comment tous ces passages peuvent-ils offrir un sens raisonnable si la vision béatifique est différée aux saints jusqu'après la résurrection des corps[4] ?

Bellarmin s'attaque ensuite à l'objection tirée des doctrines des Pères grecs « de peur que les Grecs modernes ne pensent pouvoir appuyer leur erreur du témoignage de leurs ancêtres[5] ». Il produit dix-huit témoignages dont le plus ancien est celui d'Ignace d'Antioche écrivant aux Romains : « J'entends en moi l'appel « viens au Père », ou leur attestant « qu'il désire être la nourriture des bêtes, par lesquelles il méritera Dieu[6] ». Surtout il s'efforce d'arracher à ses adversaires les textes qui semblaient les plus formels en leur faveur. Lorsque Irénée parle « de ce lieu invisible, assigné aux âmes justes par Dieu, où elles resteront jusqu'à la résurrection, pour qu'ensuite, reprenant leurs corps, elles viennent à la vue de Dieu[7] ».

il ne veut pas dire que ces âmes ne sont pas dans le ciel, ou qu'elles ne voient pas Dieu, mais seulement qu'elles ne sont pas maintenant dans cette parfaite béatitude où se trouve le Christ, heureux dans son âme et dans son corps[8].

Les autres passages objectés par les Grecs modernes peuvent tous s'interpréter de même « d'une joie accidentelle », « de la couronne et de la gloire du corps » dont les saints ne

1. *Luc.*, 23, 43.
2. *Act.*, 7, 28. — 3. *Apoc.*, 7, 15. — 4. *L. c.*, 3, p. 147 sq.
5. Ne recentiores graeci existiment patrum testimonio errorem suum se posse defendere. *L. c.*, 4, p. 151.
6. *Ad Rom.*, 4, 7. *Text. long.*, F., t. 2, 209, 211.
7. Animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur... post, recipientes corpora... sic venient ad conspectum Dei. *Haer.*, 5, 31. *M. G.* 7, 1209.
8. Non significat Irenaeus animas interim non esse in caelo, vel non videre Deum, sed solum significat eas non esse nunc in illa perfecta beatitudine, in qua est Christus, qui animo et corpore est beatus. *L. c.*, 4, p. 152.

jouiront évidemment qu'après la résurrection des corps [1]. Et le cardinal conclut triomphalement : « Nous avons donc tous les Grecs avec nous ; de tous ceux qu'on nous objectait Euthyme seul ne peut s'expliquer dans notre sens, mais nous n'avons pas à nous en préoccuper ; de tous il est le plus récent, ayant écrit vers l'année 1180, époque à laquelle les Grecs devinrent ouvertement hérétiques et schismatiques [2] ».

Lorsque les Pères grecs déclarent que Dieu ne peut être vu par une créature, il faut avec saint Thomas [3]

entendre par vision la compréhension parfaite, ... les pères n'employant le mot de vision que pour signifier cette connaissance parfaite et compréhension qui, lorsqu'il s'agit de Dieu, ne peut convenir qu'à Dieu lui-même [4].

Dix-huit Pères latins sont également appelés à rendre témoignage à la thèse catholique ; le plus ancien est saint Cyprien, exhortant les futurs martyrs « à travailler de toutes leurs forces pour aller aussitôt voir le Christ », et montrant « le bonheur de ce rapide passage qui arrache à la terre pour établir dans le royaume des cieux [5] ». Pour expliquer les textes, en apparence contradictoires, de saint Augustin, Bellarmin fait deux remarques.

Augustin douta quelque temps, non de la vision béatifique accordée aux saints, mais du lieu où ils jouiraient de cette vision ; c'est ainsi que dans son commentaire sur le Psaume 36 [6], il dit que les âmes, avant le jugement, ne seront pas dans le royaume des cieux, mais dans le sein d'A-

1. Aperte loquitur (Origenes) de laetitia accidentali. Dico (Chrysostomum) loqui de corona, seu gloria corporis. *L. c.*, 4, p, 152 sq. Cf., p. 154, même interprétation pour Théodoret et Théophylacte.

2. Habemus ergo omnes doctores graecos pro nobis esse ;... Euthymius non potest exponi, sed non est hac in re usque adeo magni faciendus, nam est omnium recentissimus ; scripsit enim circa annum 1180, quo tempore graeci schismatici et haeretici manifeste esse coeperunt. *L. c.*, 4, p. 154. Cf. Euthymius, *In Lucam* 16, 23. *M. G.* 128, 1039.

3. I^a, q. 12, art. 1.

4. Hos Patres nomine visionis intelligere comprehensionem perfectam ; vocabulum videndi non solent usurpare pro qualibet cognitione, sed solum pro perfectissima illa, qua res comprehenditur ; quo genere visionis non potest Deum videre nisi Deus. *L. c.*, p. 154.

5. *De exhortatione Martyrii*, 13. *Hartel.*, 1, 346 sq.

6. *In Psalm.* 36, 10. *M. L.* 36, 361. Cf. *Confess.*, 9, 3. *M. L.* 32, 765.

braham, comme s'il s'agissait de deux lieux différents; plus tard, au livre second des questions évangéliques, il interpréta le sein d'Abraham « de ce secret du Père où, même avant la résurrection, les âmes des justes vivent avec Dieu [1] ». Il faut encore remarquer qu'à l'avis de saint Augustin les âmes des saints voient Dieu, mais ne le voient pas aussi parfaitement qu'elles le verront après la résurrection, parce que le désir naturel d'être réunie au corps ne permet pas à l'âme de se porter vers Dieu de toutes ses forces [2].

Cette seconde idée de saint Augustin a amené les scolastiques à se demander si la gloire de l'âme sera plus grande après la résurrection du corps qu'avant cette résurrection. Tous l'accordent s'il s'agit de la joie accidentelle produite dans l'âme par la vue de la gloire du corps [3]; quelques-uns [4] admettent même que l'intensité de la joie essentielle de l'âme, produite par la vision béatifique, s'augmentera après la résurrection du corps; cela parce que les opérations de l'âme unie à son corps seront plus parfaites que celles de l'âme séparée, et parce que le désir d'être réunie au corps ne distraira plus l'âme de la possession béatifiante du souverain bien. D'autres, et parmi eux saint Thomas dans ses ouvrages postérieurs, n'admettent pas que la joie essentielle de l'âme augmente d'intensité après la résurrection du corps [5]; Bellarmin trouve l'opinion des premiers plus conforme à la doctrine de saint Augustin, celle des seconds plus vraie, car

1. *Quaest. Evang.*, 2, 38. *M. L.* 35, 1350, 1352.

2. Duo notanda sunt; primum Augustinum aliquando dubitasse, non quidem de ipsa visione Dei et beatitudine, sed de loco ubi sint animae beatorum, et tamen postea, re diligenter considerata, id asseruisse quod nos asserimus. Nam in Palmo 36, ait animas, ante diem judicii, non esse in regno caelorum, sed in sinu Abrahae, quasi haec loca distincta sint.... at libro 2 quaestionum evangelicarum, sic ait : « Sinus Abrahae intelligitur secretum Patris..... Secretum Patris bene intelligitur, ubi etiam ante resurrectionem justorum animae vivunt cum Deo ». — Nota secundo, Augustinum existimasse sanctorum animas videre quidem Deum, sed non ita perfecte ut videbunt post resurrectionem, propterea quod naturale desiderium recipiendi corpus non sinat animas toto conatu ferri in Deum. *L. c.*, 5, p. 157. Bellarmin explique de même un certain nombre de textes de S. Bernard dans lesquels l'abbé de Clairvaux suit S. Augustin. *L. c.*, p. 159.

3. *L. c.*, p. 157.

4. *Mag. Sentent. In* 4^m^, dist. 49. S. Thomas, *In* 4^m^, dist. 49, q. 1, art. 4. S. Bonav., *In* 4^m^, dist. 49, q. 1, art. 1.

5. *Sum. Theol.*, 1^a^ 2^ae^, q. 4, art. 5.

l'état de l'âme en elle-même est toujours identique et n'admet pas de plus ou de moins, et l'inclination vers le corps ne saurait empêcher en aucune façon la vision ou l'amour de Dieu, parce que cette inclination même est ordonnée à l'amour de Dieu comme à sa fin [1].

Parmi tous les Pères latins, trois seulement semblent à Bellarmin avoir contredit la doctrine actuelle de l'Église, Tertullien [2], Lactance [3] et Victorin [4]; « mais Tertullien fut un hérésiarque, Lactance a admis bien des erreurs, Victorin, bien que martyr, eut plus de bonne volonté que d'érudition [5] ».

La raison nous dit enfin que si les damnés sont punis immédiatement après leur mort [6], on ne voit pas pourquoi les saints ne seraient pas immédiatement récompensés. Les saints ont tous leurs mérites aussitôt après leur mort, et ne peuvent plus en gagner de nouveaux, pourquoi la récompense due à ces mérites tarderait-elle? Le jugement général garderait cependant toute son utilité, en admettant même qu'élus et réprouvés aient déjà leur récompense ou leur châtiment; la sentence solennelle servirait à la glorification du Christ et des saints, à la manifestation des perfections divines, à la récompense ou au châtiment des corps aussi bien que des âmes [7].

Cette gloire des saints, il convient qu'elle soit manifestée aux hommes par un jugement solennel de l'Église. Dieu lui-même n'a-t-il pas équivalemment canonisé certains personnages par les éloges qu'il fait de leur vertu dans l'Écriture? Ne nous exhorte-t-il pas à louer leur sagesse et leur gloire [8]? Ces louanges officielles qui leur sont données sont pour les fidèles une excitation puissante à imiter leurs vertus [9]. Par contre, que d'inconvénients dans le culte indiscret et exagéré que le peuple ne manquerait pas de rendre à certains défunts si l'autorité ecclésiastique ne le réglait [10].

1. Animam non habere melius esse in corpore, quam extra corpus, nisi extensive, quia suum esse communicat corpori; nam alioquin in se esse animae semper est idem, nec suscipit magis aut minus.... inclinationem ad corpus non impedire visionem vel amorem Dei ullo modo, quia ordinatur ad amorem Dei, tamquam ad finem. *L. c.*, 5, p. 158.
2. *De anima*, 55. *M. L.* 2, 743 sq. — 3. *Divin. Instit.*, 7, 21. *M. L.* 6, 802 sq.
4. *In Apoc.* 6. *M. L.* 5, 330. — 5. *L. c.*, 5, p. 159.
6. *Luc.*, 16, 23 sq. (le supplice du mauvais riche). — 7. *L. c.*, 6, p. 160 sq.
8. *Eccli.*, 44· 15 sq. — 9. Cf. *Hebr.*, 13, 7. — 10. *L. c.*, 7, p. 163.

A qui appartient-il de canoniser un défunt, c'est-à-dire « de porter le témoignage public de l'Église sur sa sainteté et sa gloire, et de lui décerner en même temps les honneurs réservés à ceux qui règnent avec Dieu dans le bonheur éternel[1] »? Bellarmin rappelle que jadis chaque évêque pouvait autoriser dans son diocèse le culte d'un défunt; depuis les décrets d'Alexandre III et d'Innocent III[2] ce droit leur a été retiré à cause des abus qui s'étaient introduits; et dorénavant le culte d'aucun saint ne peut être autorisé, même pour les Églises particulières, sinon par l'autorité pontificale. Quant au culte étendu à l'Église universelle, son autorisation est naturellement réservée au souverain pontife[3]. Jadis la canonisation solennelle n'intervenait pas, et seule la vénération publique croissant peu à peu décernait à un défunt les honneurs du culte. Ces anciens saints furent honorés dans l'Église universelle, non pas tant en vertu d'une loi que de la coutume; mais de même que la coutume n'a force de loi que par le consentement tacite du prince, et n'a aucune force sans lui, de même le culte d'un saint, introduit par la coutume générale des Églises, tire sa force de l'approbation expresse ou tacite du souverain pontife[4].

Cette doctrine de Bellarmin ayant été attaquée dans un écrit anonyme, œuvre de Peña, le cardinal la justifia par de nouveaux exemples historiques[5].

Le pape est-il infaillible lorsqu'il canonise un saint? Oui, répond sans hésiter Bellarmin; « tous les catholiques affirment,

1. Canonizatio nihil est aliud quam publicum Ecclesiae testimonium de vera sanctitate et gloria alicujus hominis defuncti; et simul est judicium ac sententia qua decernuntur ei honores illi, qui debentur iis qui cum Deo feliciter regnant. *L. c.* 7; p. 163.

2. C. J. C. *De reliquiis et sanctorum veneratione*, c. 1, 2, t. 2, p. 650.

3. *L. c.*, 8, p. 164.

4. *L. c.*, 8, p. 164. Le premier exemple d'une canonisation en forme dont Bellarmin dise avoir trouvé la trace est celui de S. Suibert, « inscrit par Léon III au catalogue des saints sur la demande de Charlemagne et d'Hildebald de Cologne ». Il le cite d'après « l'épître de S. Ludger sur les miracles de S. Suibert ». Pour la critique du document cf. *Boll.*, Mars., t. 1, col. 831.

5. *Responsio Cardinalis Bellarmini ad calumniam cujusdam scripti anonymi.* Reproduit dans Turrianus, *Selectarum disputationum theologicarum, pars I.*, p. 209 sq. Lugduni 1634.

comme certain, que le pape ne peut errer dans la canonisation des saints, et qu'ainsi les saints canonisés ont droit à notre vénération[1] ». Si l'on pouvait douter, en effet, de la sainteté d'un défunt canonisé, on pourrait douter de la légitimité de son culte; or on ne peut douter de la légitimité d'une pratique en usage dans l'Église universelle. « Nous sommes tenus en conscience d'obéir au pape lorsqu'il fixe un jour de fête en l'honneur d'un saint; nous ne pouvons cependant agir contre notre conscience; il ne nous est donc pas permis de douter que le défunt canonisé ait droit à notre culte[2] ».

Si le culte public est interdit envers ceux qui n'ont pas reçu les honneurs de la canonisation, le culte privé est permis; « on appelle culte public, non pas celui qui s'exerce en présence d'autres hommes, mais celui qui s'exerce au nom de toute l'Église, et comme institué par elle[3] ».

Le culte des saints étant ainsi compris, il reste de répondre aux attaques que les protestants dirigent contre lui. Toutes se résument en cette affirmation des Centuriateurs de Magdebourg : « Toute adoration des créatures est une idolâtrie[4] ». Pour Calvin, il n'existe que deux espèces d'honneurs : l'honneur « civil » qu'on rend aux hommes sages ou puissants, l'honneur « religieux » qui ne se rend qu'à Dieu. Évidemment l'honneur « civil » ne peut être accordé à des défunts qui ne vivent plus au milieu de nous; le seul honneur que nous puis-

---

1. Sententia est catholicorum, asserentium certum esse Ecclesiam non errare in sanctorum canonizatione, ita ut sine ulla dubitatione sancti ab Ecclesia canonizati venerandi sint. *L. c.*, 9, p. 164.

2. Tenemur obedire Pontifici indicenti diem festum alicujus sancti; nec tamen possumus contra conscientiam aliquid agere; ergo non possumus dubitare an sit colendus ille, qui ab Ecclesia est canonizatus. *L. c.*, 9, p. 165.

Rappelons que cette doctrine de Bellarmin a servi à Fénelon d'argument lorsqu'il a voulu prouver que le cardinal admettait l'infaillibilité du Pape par rapport aux faits dogmatiques. Cf. supra, p. 123.

3. Vocamus publicum cultum, non eum qui coram aliis exhibetur, sed qui nomine totius Ecclesiae, et tamquam ab Ecclesia institutus, exhibetur. *L. c.*, 10, p. 165. Cf. *Responsio* à Peña dans Turrianus, *Disputationum*, 1, 210.

4. *Cent.* 1, 2, 4, col. 340. « Ut idololatriam omnes creaturarum adorationes damnari Rom. 1. 11. »

sions leur rendre est donc l'honneur religieux, et par le fait même celui qui n'est dû qu'à Dieu [1]. Bellarmin répond en exposant une fois de plus les distinctions classiques chez les scolastiques [2] entre les différents cultes qui peuvent se rendre aux différents êtres suivant leur excellence : culte de « latrie » par lequel on honore la seule excellence divine, culte « civil » par lequel on honore l'excellence humaine ou naturelle, culte de « dulie »,

par lequel on honore une excellence qui tient comme le milieu entre la divine et l'humaine, à raison de dons surnaturels et excellents, tels que sont la grâce et la gloire des saints. Un culte spécial, dit d'« hyperdulie », est dû aux créatures qui ont eu une union plus intime avec le Verbe de Dieu ; c'est-à-dire l'humanité du Christ, si on la considère en elle-même, et la Vierge mère de Dieu [3].

Quelques actes extérieurs sont réservés au culte de latrie ; tel le sacrifice, avec les temples, les autels et les prêtres qu'il nécessite ; les autres actes d'hommage sont communs aux trois cultes. Les Pères de l'Église emploient souvent indifféremment le mot d'adoration pour désigner les trois cultes ; les scolastiques, qui avec raison ont établi les distinctions mentionnées ci-dessus, ont emprunté leurs expressions au grec du Nouveau Testament, dans lequel le mot λατρεία ne s'applique qu'au culte de Dieu, tandis que le mot δουλεία se dit de tout honneur rendu, soit à Dieu soit à l'homme [4].

Qu'un culte spécial, inférieur au culte divin, supérieur au culte purement civil et humain, puisse être rendu aux choses saintes, aux anges, aux hommes [5], l'Écriture en contient des

1. *Inst. chrét.*, 1, 11, 11. — 12, 1, 2 sq. *C. R.* 31, 134, 141 sq.
2. *In* 3^m *Sentent.*, dist. 9.
3. Est excellentia quaedam media inter divinam et humanam, qualis est gratia et gloria sanctorum ; ista enim sunt dona supernaturalia, et excellentissima, et huic excellentiae respondet tertia species cultus, quam theologi vocant duliam. Et quia inter sanctas creaturas humanitas Christi, si seorsim consideretur, singulariter excedit propter unionem ad Verbum, et similiter B. Virgo, ut mater filii Dei, ita praestat aliis sanctis, ut dici possit domina et regina nostra,... ideo Theologi, hanc tertiam speciem, quam vocant duliam, dividunt in duliam proprie dictam et hyperduliam. *L. c.*, 12, p. 168. — 4. *L. c.*, 12, p. 168, 169.
5. Cultum aliquem, minorem divino, et majorem civili et mere humano, sacris rebus, sanctis Angelis et hominibus, deberi. *L. c.*, 13, p. 170.

témoignages évidents. L'ordre n'est-il pas donné aux Hébreux « d'adorer l'escabeau des pieds de Dieu [1] », c'est-à-dire l'arche d'alliance? Les hommes les plus pieux et les plus prudents de l'Ancien Testament n'« adorent » -ils pas les anges qui leur sont envoyés par Dieu [2]? Saul n'adore-t-il pas l'ombre de Samuel qui lui apparaît [3]? Élie, Élisée, Daniel, ne sont-ils pas, de leur vivant, l'objet d'une « adoration » qui dépasse de beaucoup le simple culte civil [4]?

Dès les premiers siècles de l'Église, on voit des honneurs religieux rendus aux saints, et tout spécialement aux martyrs; à toutes les époques on voit païens, juifs, hérétiques, accuser, comme le font Luthériens et Calvinistes, l'Église d'idolâtrie, à cause du culte qu'elle rend aux saints; preuve évidente que ce culte a toujours existé [5]. La raison éclairée par la foi ne nous dit-elle pas « que si l'honneur civil est dû à la vertu, sagesse, puissance et noblesse naturelles, la vertu, sagesse, puissance et noblesse surnaturelles, ont droit à un culte plus que civil [6] ».

Les distinctions établies par les scolastiques répondent à toutes les objections protestantes; ce serait une idolâtrie que d'honorer des créatures par le culte de latrie, non par celui de dulie.

Ces saints, auxquels nous pouvons légitimement rendre un culte de dulie, entendent-ils nos prières, et pouvons-nous en conséquence les leur adresser? Tous les hérétiques contemporains de Bellarmin niaient la légitimité et l'utilité de la prière adressée aux saints, prétendant que ceux-ci ne connaissent pas les besoins et les désirs particuliers des hommes, et se contentent d'implorer Dieu en général pour son Église; les invoquer c'est faire injure au Christ qui doit être l'unique médiateur entre l'homme et Dieu [7]. Bellarmin reconnaît

1. *Psalm.* 98,1,5. — 2. *Gen.*, 18, 2-19. — *Num.*, 22,31.
3. 1 *Reg.*, 28,14. — 4. 3 *Reg.*, 18,7. — 4 *Reg.*, 2,15. — *Dan.*, 2,46.
5. *L. c.*, 13, p. 171 sq.
6. Si honor civilis debetur civili virtuti, sapientiae, potentiae et nobilitati, ergo honor plus quam civilis debetur supernaturali virtuti, sapientiae, potentiae et nobilitati. *L. c.*, 13, p. 173.
7. Cf. Melanchthon, *Apol. conf. Aug.*, 21. *C. R.* 27,587 sq. Calvin, *Inst.*

qu'il peut y avoir des excès dans l'invocation des saints, et limite ainsi les demandes qu'on leur peut faire :

On ne peut demander aux saints de nous accorder, comme s'ils en étaient les auteurs, les bienfaits divins de la gloire, de la grâce, et les autres moyens d'obtenir la béatitude ... tout cela surpasse le pouvoir des créatures, même des saints; nous devons simplement leur demander de nous obtenir de Dieu ce dont nous avons besoin... Les saints ne sont pas nos intercesseurs immédiats auprès de Dieu, mais tout ce qu'ils nous obtiennent de Dieu c'est par le Christ qu'ils l'obtiennent [1].

Ces restrictions posées, on peut affirmer d'abord que les saints prient pour nous. Qu'ils prient en général pour l'Église, cela résulte de nombreux textes de l'Écriture où l'on voit Onias et Jérémie recommander leur peuple à Dieu [2], les saints, dans l'Apocalypse, répandre devant Dieu leurs prières ou lui demander la chute de leurs persécuteurs [3], le mauvais riche lui-même prier, du fond de l'enfer, pour ses frères restés sur la terre [4]. D'ailleurs les Écritures enseignent ouvertement la communion de l'Église triomphante avec l'Église militante. Or cette communion exige nécessairement que les membres soient pleins de sollicitude les uns pour les autres et s'aident mutuellement [5].

Il y a plus. « Les saints qui règnent avec le Christ prient pour nous, non seulement en général, mais en particulier ». En effet,

les anges du ciel prient pour les besoins particuliers des hommes [6]; à plus forte raison les âmes des élus peuvent le faire dans le ciel; rien ne leur

---

chrét., 1,14,12. — 3,20,20 sq. *C. R.* 31,203 — 32,399 sq. Leurs textes sont résumés et reproduits par Bellarmin. *L. c.*, 16, p. 177 sq.

1. Non licet a sanctis petere ut nobis, tamquam auctores divinorum beneficiorum, gloriam, vel gratiam, aliaque ad beatitudinem media concedant.... ea quibus indigemus superant vires creaturae, ac proinde etiam sanctorum; ergo nihil debemus a sanctis petere, nisi ut a Deo impetrent, quae nobis utilia sunt... sancti non sunt immediati intercessores nostri apud Deum; sed quidquid a Deo nobis impetrant, per Christum impetrant. *L. c.*, 17, p. 179.

2. 2 *Mach.*, 15,12 sq. — 3. *Apoc.*, 5,8. — 6,10. — 4. *Luc.*, 16,27 sq.

5. Scripturae aperte docent communionem Ecclesiae triumphantis cum militante.... at communio ista exigit necessario, ut membra pro invicem sollicita sint, et invicem se juvent. *L. c.*, 18, p. 180. Bellarmin résume surtout l'enseignement de saint Paul sur l'Église corps mystique de J.-C.

6. *Tob.*, 12,12. — *Dan.*, 10,13. — *Matth.*, 18,10.

manque pour cela de ce qu'ont les anges, intelligence, volonté, présence de Dieu, amour pour les hommes. Ils ont de plus que les anges, qu'ils sont membres du corps de l'Église, unis à nous de bien plus près que ne le sont les anges, et qu'ils ont éprouvé nos misères et nos dangers, ce que les anges n'ont jamais éprouvé [1].

De plus le Christ n'a-t-il pas promis à ceux qui triompheraient pour sa cause l'autorité sur toutes les nations [2]; n'a-t-il pas déclaré que le bon et fidèle serviteur, qui lors de la visite de son maître serait trouvé vigilant, recevrait de lui l'autorité sur tous ses biens [3]. Les Pères interprètent ces textes du soin confié par Dieu aux saints de veiller sur l'Église militante; ils affirment par ailleurs sans ambages que les saints sont nos intercesseurs auprès de Dieu [4].

Si les saints entendent nos prières et plaident notre cause auprès de Dieu, on fait, en les invoquant, œuvre utile et pieuse. Dès les temps de l'ancienne Alliance, ne voit-on pas les justes rappeler à Dieu, pour obtenir son secours, les noms de ses serviteurs Abraham, Isaac, David [5]; ne voit-on pas les Hébreux dans le péril accourir à un homme de Dieu encore vivant, et le supplier d'intercéder pour eux [6]; à plus forte raison peut-on implorer l'intercession des saints si puissants auprès de Dieu. La doctrine et la pratique des premiers Conciles et des Pères sont si claires que Calvin les accuse de s'être laissé entraîner par les superstitions du vulgaire [7].

---

1. Angeli orant pro nobis, et curam nostri gerunt, etiam in speciali ergo multo magis id spiritus hominum beatorum faciunt; nam in primis nihil eis deest, eorum quae Angeli habent, quantum ad hoc munus pertinent, cum sint praediti intelligentia, et voluntate, et adsint semper Deo, et nos vehementer diligant... deinde aliquid habent prae angelis, quod sunt membra corporis Ecclesiae magis nobis conjuncta, quam sint angeli, et experti sunt miserias, et pericula nostra, quae angeli non sunt experti. *L. c.*, 18, p. 181.

2. *Apoc.*, 2,26 sq. — 3. *Matth.*, 24,46.

4. *L. c.*, p. 181. Bellarmin fait remarquer en particulier que de nombreux Pères mentionnent des apparitions de saints se déclarant les protecteurs spéciaux d'un homme, d'une ville, d'un pays. *L. c.*, p. 182.

5. *Exod.*, 32,13 — *Psalm.* 131,1,10. — 6. 1 *Reg.*, 7,8 — *Job*, 42,8.

7. Les bons Evesques de ce temps-là, pour ce qu'ils ne pouvoyent du tout retenir et brider l'impétuosité du fol populaire, ont cherché pour le moins ce remède, qui n'estoit qu'à demy, c'est que les prières publiques ne fussent pas infectées des folles dévotions que les bigots avoyent introduites. *Inst. chrét.*, 3,20,22. *C. R.* 32,402.

Les objections des protestants se résolvent d'après les principes énoncés plus haut. On ne fait pas injure à Dieu en invoquant les saints, pas plus qu'on ne fait injure à un roi en honorant ses meilleurs courtisans, et en usant de leur intercession. Le Christ est notre unique médiateur principal, parce qu'il nous a rachetés en offrant pour nous son sang à Dieu; les saints peuvent être médiateurs secondaires en priant le Rédempteur de nous appliquer ses mérites.

Quant à la manière dont les saints, dans le ciel, connaissent nos besoins et nos prières, Bellarmin admet avec saint Thomas[1] « qu'ils voient en Dieu, dès le premier instant de leur béatitude, tout ce qui les concerne, et aussi par conséquent les prières que nous leur adressons[2] ».

Mais n'arrive-t-il pas que l'Église tolère ou encourage l'invocation de saints qui ne nous sont connus que par des légendes invraisemblables, dont l'existence même est douteuse, tels que sainte Catherine ou saint Georges? « N'est-ce pas se moquer de Dieu que de lui présenter, pour le fléchir, des patrons qui n'ont jamais existé[3]? » Les légendes de certains saints, répond Bellarmin, sont apocryphes et incertaines; on ne niera cependant pas pour cela l'existence de ces saints. Par exemple, le pape Gélase, dans le canon *sancta Romana,* dist. 15[4], range l'histoire de saint Georges au nombre des apocryphes, et pourtant il conclut que le culte de saint Georges doit être conservé; c'est que, si l'histoire du saint qui existait alors est apocryphe, la coutume de l'Église qui a toujours gardé parmi ses plus glorieux souvenirs ceux de saint Georges, de saint Christophe et de sainte Catherine, est bien authentique[5].

Il n'y a aucune superstition à invoquer certains saints plutôt que d'autres dans des nécessités particulières; Dieu est maître de ses dons et peut les accorder à l'intercession de tel de ses amis[6].

---

1. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 10, art. 2 — 2ª 2ae, q. 83, art. 4.
2. *L. c.*, 20, p. 193.
3. Itane cum Deo ludetur, ut qui nulli umquam fuerunt obtrudantur ad Deum exorandum patroni? Calvin, *Vera Ecclesiae reformandae ratio. C. R.*, 35; 655. — 4. Gratiani *Decretum*, 1. 15. *M. L.* 187,75.
5. *L. c.*, p. 197. — 6. *L. c.*

II. LE CULTE DES RELIQUES ET DES IMAGES.

Légitimité du culte des reliques. — Légitimité du culte des images. — Explication du culte rendu aux images. — Culte des instruments de la Passion. — Le crucifix.

Si les saints entendent nos prières, et se font nos intercesseurs auprès de Dieu, il est clair que leurs reliques conservées sur la terre méritent un culte, et voilà pourquoi, dès les premiers siècles chrétiens, ce culte des reliques apparaît. Bellarmin se donne le plaisir de mettre les Centuriateurs de Magdebourg en contradiction avec eux-mêmes; ils prétendent ne trouver avant le IVe siècle aucun vestige de culte des reliques [1]; et pourtant, eux-mêmes enregistrent, dans l'histoire des siècles précédents, plus d'un acte de ce culte [2]. En réalité, c'est dans l'Écriture même qu'il faut chercher les premiers exemples du culte des reliques, et des prodiges qui le récompensent. Moïse ne tient-il pas à emporter d'Égypte les ossements de Joseph [3]? Un mort ne ressuscita-t-il pas au contact du corps d'Élisée [4]? Et l'hémorroïsse guérie en touchant la robe du Sauveur [5]. Et les malades sauvés lorsqu'ils parvenaient à se trouver dans l'ombre de saint Pierre [6]. Et les vêtements de Paul portés chez les fidèles souffrants [7]. Les conciles de tout pays se préoccupent de développer le culte des reliques et d'en réprimer les abus [8]; les Pères ont prononcé leurs plus éloquentes homélies à l'occasion des translations des corps saints, ou des fêtes célébrées en leur honneur [9]. Les miracles innombrables, et parfaitement authentiques, opérés aux tombeaux des saints prouvent que le culte de leurs reliques est agréable à Dieu. L'usage si ancien

1. *Cent.*, 4,6,13, col. 456, 1446.
2. V. g. *Cent.*, 1,2,10, col. 610 (translation des reliques de S. Luc sous Constance). *Cent.*, 2,3, col. 31 sq. (honneurs rendus aux restes de S. Polycarpe).
3. *Exod.*, 13,19. — 4. 4 *Reg.*, 13,21. — 5. *Matth.*, 9,20. — 6. *Act.*, 5,15.
7. *Act.*, 19,12.
8. *De Eccl. triumph.*, 2,3. *Op.*, t. 3, p. 203.
9. L'exemple le plus ancien produit par Bellarmin est celui de la chaire de bois de saint Jacques de Jérusalem, conservée avec grand honneur au temps d'Eusèbe, par les fidèles. *L. c.*; cf. Eusèbe, *Hist.*, 7, 19. *M. G.*, 20, 682.

de transférer solennellement les reliques, ou de les placer sous les autels, démontrerait à lui seul la croyance de l'Église primitive[1]. Cet usage antique est parfaitement fondé en raison. Rien, en effet, ne nous excite davantage à imiter les exemples des saints, que la présence de leurs reliques qui nous rappelle sans cesse leur souvenir; quoi de plus juste que d'honorer ces corps « organes de l'âme pour toute œuvre bonne, instruments de Dieu pour ses miracles, restes de nos patrons et de nos plus chers amis, trophées des élus triomphants, destinés, après la résurrection des corps, à une indicible gloire[2] ».

Si Dieu ne voulut pas que le corps de Moïse fût honoré[3], c'est que le peuple juif, très porté à l'idolâtrie, aurait pu adorer comme un Dieu son grand législateur; la même raison n'existe pas dans la loi nouvelle[4]. Les Pères ont blâmé certaines cérémonies, restes du paganisme, par lesquelles les fidèles ignorants prétendaient honorer les reliques des martyrs; ils n'ont pas défendu le culte lui-même[5].

Non moins légitime est le culte des images des saints. Bellarmin relève vivement la perfide définition d'Henri Estienne qui, dans son *Thesaurus linguae graecae*[6], affirmait « que dans le langage ecclésiastique, l'idole est une représentation de la divinité à laquelle on accorde culte et honneur[7] ». C'est parler comme Calvin, non comme Origène, qui a soigneusement distingué l'image « représentation véridique d'une chose existante » de l'idole « représentation fausse de ce qui n'existe pas[8] ». L'Écriture « n'attribue jamais le nom d'idole à la représentation d'un objet réel, mais seulement aux images païennes des faux dieux qui n'existaient pas[9] ».

Après avoir résumé rapidement l'histoire des Iconomaques

---

1. *L. c.*, p. 208. — 2. *L. c.*, p. 209. — 3. *Deuter.*, 34,6.
4. *L. c.*, 4, p. 210. — 5. *L. c.*, p. 211. — 6. Au mot Εἴδωλον.
7. Apud Ecclesiasticos idola peculiari significatione vocantur simulacra, numen aliquod repraesentantia quod cultu et honore dignamur. Qui cultus idololatria nuncupatur.
8. *Homil.* 8 *in Exod. M. G.* 12,353 sq.
9. Scriptura nusquam tribuit nomen idoli ulli verae imagini, sed solum simulacris Gentilium, quae falsos Deos referebant. *L. c.*, 5, p. 213.

de toutes les époques, et de leurs excès, Bellarmin aborde la démonstration directe de sa thèse. « Il est permis et de faire et de garder des images[1] ». Sans doute Dieu a défendu à son peuple « de faire aucune sculpture ou représentation de ce qui est dans le ciel ou sur la terre, ou dans les eaux sous la terre[2] ». Mais cette défense ne peut s'entendre de toute image, et pour toujours, puisque le même Dieu ordonna plus tard de faire des statues de Chérubins au-dessus de l'arche[3], un serpent d'airain[4], et diverses sculptures d'ornementation pour le temple[5]. Le controversiste Ambroise Catharin tenait que la prohibition divine de faire des images fut générale, mais n'exista que pour un temps, Dieu lui-même lui ayant assigné assez vite des exceptions[6]. Cette interprétation déplaît à Bellarmin qui déclare :

> Sans aucun doute, le Décalogue ne défend pas toute image, mais seulement celle qu'on peut qualifier d'idole, c'est-à-dire l'image qui est regardée comme un Dieu, ou qui représente comme Dieu ce qui n'est pas Dieu. En effet, en disant : « non habebis Deos alienos » l'Écriture défend l'acte intérieur d'idolâtrie; en disant : « non facies sculptile », elle défend l'acte extérieur[7].

Cette interprétation est celle de saint Augustin[8] et des scolastiques[9].

Calvin enseignait que du moins « il n'est licite d'attribuer à Dieu aucune figure visible, et que tous ceux qui se dressent des images se révoltent du vray Dieu[10] ». Il reconnaissait, du reste, l'utilité des images pieuses, représentant Jésus-Christ ou les saints personnages, pour en rappeler la mémoire au

---

1. Licere imagines et facere et habere. *L. c.*, 7, p. 216.
2. *Exod.*, 20,4. — 3. *Exod.*, 25,18 sq. — 4. *Num.*, 21,8.
5. 3 *Reg.*, 6,23 sq. — 7,19 sq.
6. *Opuscula. De certa gloria, et veneratione, et invocatione sanctorum.*, 2, p. 62 sq.
7. Sine dubio, non prohibetur in Decalogo omnis imago, sed solum illa, quae dici potest idolum, id est, imago quae habetur pro Deo, vel quae repraesentat tamquam Deum eam rem quae non est Deus. Cum enim dicitur « non habebis Deos alienos » prohibetur actus interior idololatriae; cum additur « non facies tibi sculptile » prohibetur actus exterior. *L. c.*, 7, p. 217.
8. August., q. 71 *in Exod. M. L.* 34,621.
9. *Sentent.*, dist. 37, q. 37. — 10. *Inst. chrét.*, 1,11. *C. R.* 31,117.

peuple, mais défendait de rendre un culte à ces images, et surtout de les placer dans les temples [1]. Contre lui, Bellarmin établit « que les images de Dieu même ne sont pas défendues [2] ». Il reconnaît d'ailleurs loyalement « que la légitimité de la représentation de Dieu ou de la Trinité par les images n'est pas aussi certaine que celle de la représentation de Notre-Seigneur ou des saints : la seconde est admise par tous les catholiques, et est un dogme de foi; la première est une opinion libre [3] ». De fait plusieurs catholiques, contemporains de Bellarmin, tenaient que les images de Dieu ou de la Trinité n'étaient que tolérées par l'Église et non approuvées [4].

Dieu, aussi bien que les anges, a voulu plus d'une fois se manifester aux hommes en forme humaine; pourquoi ne pas le représenter sous ces formes prises par lui? Pourquoi ne pas reproduire par l'image les métaphores que l'Écriture emploie pour donner quelque idée des perfections divines? Or les représentations les plus habituelles de Dieu, vieillard, roi siégeant sur son trône, rentrent précisément dans ces deux espèces. L'Église, depuis bien des siècles, admet l'emploi dans les temples de ces images de Dieu; elle n'aurait jamais toléré aussi longtemps un usage pernicieux. Il est bien entendu, au reste, que de pareilles images ne prétendent pas rendre la nature divine ou angélique, mais seulement rappeler une scène biblique dans laquelle Dieu s'est manifesté sous forme humaine, ou encore « donner une idée de la nature de l'objet représenté, non par une similitude propre et immédiate, mais par une analogie, des représentations métaphoriques ou mystiques [5] ». Il faut, du reste, dans ces images de Dieu ou de la Trinité, ne pas permettre aux peintres ou sculpteurs de s'abandonner à leur imagination, sous peine de tomber dans le

1. *Ibid.* — 2. *L. c.*, 8, p. 218.

3. Non esse tam certum in Ecclesia, an sint faciendae imagines Dei, sive Trinitatis, quam Christi et Sanctorum, hoc enim confitentur omnes Catholici, et ad fidem pertinet, illud est in opinione. *L. c.*, 8, p. 219.

4. V. g. Peresius, *De traditionibus*, 3. *De imaginibus*, fol. 118. Durand avait jadis soutenu la même opinion. *In* 3^m *Sentent.*, dist. 9, q. 2,

5. Ad explicandam naturam rei, non per immediatam et propriam similitudinem, sed analogiam, sive metaphoricas mysticasque significationes. *L. c.*, 8, p. 221.

ridicule, et de prêter aux railleries des ennemis de l'Église [1].

Représenter de la sorte Dieu ou la Trinité n'est nullement contraire à l'Écriture, qui ne blâme que le culte idolâtrique rendu aux images [2].

Contrairement à l'assertion de Calvin [3], on voit des images dans les temples chrétiens dès les premiers siècles [4]. Et ces images ne sont pas seulement des scènes bibliques; des personnages séparés, le Christ, la Vierge, sont représentés [5]. Et l'utilité de ces représentations du Christ ou des saints est indéniable, elles nous intruisent, excitent à l'amour du Christ ou des saints, rappellent leur patronage qui nous est promis [6].

Les images représentant le Christ ou les saints peuvent-elles être l'objet d'un culte religieux? Calvin s'était spécialement attaqué à ce culte, dans lequel il dénonçait une véritable idolâtrie [7]. Cette idolâtrie n'est pas à craindre si, avec le concile de Trente [8], on ne place pas sa confiance dans les images, on ne croit pas qu'aucune force divine soit en elles, mais si on les honore seulement à cause de ce qu'elles représentent. Les images des Chérubins et du serpent d'airain, faites par ordre de Dieu lui-même, devaient certainement être l'objet de grands honneurs; des créatures peuvent être « adorées »; elles sont dites saintes et sacrées, à cause de l'étroite

---

1. *L. c.*, 8, p. 221. — 2. *L. c.*, 8, p. 221.

3. Si l'authorité de l'Église ancienne a quelque vigueur entre nous, notons que par l'espace de cinq cents ans, ou environ, du temps que la Chrestienté estoit en sa vigueur, et qu'il y avoit plus grande pureté de doctrine, les temples des chrestiens ont communément esté nets et exemptez de telle souillure. *Inst. chrét.*, 1, 11,3. *C. R.* 31,136.

4. Les premiers exemples cités par Bellarmin sont la représentation du bon Pasteur sur les coupes de l'Église au temps de Tertullien (*De pudicitia*, 7. *M. L.* 2,991), la statue élevée au Christ par l'hémorroïsse guérie, et transportée dans une église chrétienne sous Julien l'apostat (Sozomène, *Hist. Eccl.*, 5,21. *M. G.* 67,1279), les statues d'or et d'argent offertes par Constantin aux églises de Palestine (Eusèbe, *Vita Constant.*, 3,43. *M. G.* 20,1103). — 5. *L. c.*, 10, p. 227.

6. *L. c.*, 228. Les plus anciennes images mentionnées par Bellarmin sont « celle que le Christ imprima sur un linge en l'approchant de son visage et envoya à Abgar » (cf. Evagrius, *Hist. Eccl.*, 4,27. *M. G.* 86, 2750) et la vierge de S. Luc (cf. Nicéphore, *Histor.*, 14,2. *M. G.* 146,1062).

7. *Inst. chrét.*, 1,11,9,10. *C. R.* 31,131 sq.

8. *Sess.* 25. Denzinger, *Enchir.*, n° 861.

relation qu'elles ont avec Dieu[1]. « Et les images du Christ et des saints, instituées elles aussi pour signifier et représenter les choses saintes, pourquoi ne pourrait-on pas les honorer[2] ? » Sans doute, quelques conciles orientaux ont blâmé le culte des images; c'étaient des conciles particuliers, que l'Église n'approuva pas; par contre le VII[e] concile œcuménique a formellement loué ce culte[3]; les anciennes liturgies et les Pères rendent témoignage à sa légitimité. Tous les peuples honorent d'un hommage « civil » les images et statues de leurs princes; les images du Christ et des saints ont, de même, droit à un culte religieux[4].

Le péril d'idolâtrie où se trouvaient les Juifs, entourés de peuples païens, explique les prohibitions qui leur furent faites dans l'Ancienne Loi de rendre aucun culte aux images. Calvin avait nié ce péril[5]; Bellarmin montre, par les textes des Prophètes, comme par ceux des Écrivains sacrés et des Pères, que l'idolâtrie proprement dite, adoration de l'image ou de la statue, était en honneur dans les peuples voisins des Hébreux; que les païens les plus instruits eux-mêmes, en rendant un culte à leurs dieux, le rendaient en réalité à des créatures, hommes ou démons, ou phénomènes naturels[6].

A propos du synode de Francfort, qui avait condamné les décisions du VII[e] concile général sur les images, Bellarmin croit qu'il réprouva bien les décisions de ce concile, mais à cause d'une double erreur; les Pères de Francfort crurent que les Grecs avaient ordonné l'adoration des images, et qu'ils avaient porté leur décret sans le consentement du pape de Rome[7].

D'ailleurs ce synode de Francfort, si nombreux qu'il fût, n'était qu'un synode national, et le pape protesta contre ses

1. *Psalm.*, 98,5 — *Matth.*, 5,34,35 — *Exod.*, 3,5. — 28,2.
2. *L. c.*, 12, p. 231.
3. Denzinger, *Enchir.*, n[os] 243 sq. — 4. *L. c.*, 12, p. 235.
5. *Inst. chrét.*, 1,11,9 sq. *C. R.* 31,132 sq.
6. *L. c.*, 13, p. 236 sq., 239 sq.
7. Videtur, in synodo Francofordiensi, vere reprobatam Nicaenam II synodum, sed per errorem et materialiter. Unum mendacium fuit, in synodo Nicaena definitum fuisse, ut imagines adorarentur cultu latriae; alterum decretum illud factum a Graecis sine consensu Papae Romani. *L. c.*, 14, p. 242.

décrets relatifs aux images. Quant aux livres carolins, dont les protestants se réclamaient, ils ne sont pas de Charlemagne, et ne méritent aucune créance. Bellarmin les croit cependant contemporains de Charles, mais remplis de tant d'erreurs qu'on ne saurait les attribuer à ce grand prince. D'ailleurs les protestants ont tort de tant louer ces livres, où se trouvent formellement réfutées nombre de leurs doctrines [1].

Reste à savoir quel culte est dû aux saintes images. Durand avait enseigné « que le culte ne doit pas être rendu à l'image ou à la statue, mais seulement à l'objet représenté [2] ». La plupart des scolastiques tenaient, avec saint Thomas, « que le même culte doit se rendre à l'image et à l'objet représenté; donc culte de latrie à une image de Notre-Seigneur, culte d'hyperdulie à une image de la Vierge, culte de dulie à une image de saint [3]. Une troisième opinion avait été soutenue par Catharin et Perez. « Les images sont en elles-mêmes, et à proprement parler, dignes de culte; mais d'un culte inférieur à celui qu'on rend à l'objet représenté; par suite à aucune image ne peut être rendu le culte de latrie [4] ».

Bellarmin établit successivement plusieurs propositions. « Les images doivent recevoir un culte, non seulement en tant qu'elles tiennent la place de l'objet représenté, mais même si on les considère en elles-mêmes ». C'est que dans l'image pieuse il y a quelque chose de sacré; « la similitude d'une

---

1. Libri illi Carolini, licet falso inscribantur Carolo, tamen sine dubio scripti sunt tempore Caroli... dico eos libros neque esse Caroli, neque ejusmodi, quibus ulla fides haberi possit. *L. c.*, 14, p. 243. Bellarmin, dans un traité spécial, a attaqué les actes du synode de Paris, en 824, contre le culte des images, en montrant que les règles des synodes n'y furent pas observées. *Op.*, t. 7, p. 5 sq.

2. Proprie loquendo, numquam reverentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini. *In* 3^m *sentent.*, dist. 9, quaest. 2.

3. Idem honor debetur imagini et exemplari; proinde Christi imago adoranda cultu latriae, Beatae Mariae Virginis cultu hyperduliae, sanctorum cultu duliae. *L. c.*, 20, p. 247. Cf. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, 3^a, q. 25, art. 3.

4. Tertia opinio versatur in medio, estque eorum qui dicunt, ipsas imagines in se et proprie honorari debere, sed honore minori, quam ipsum exemplar, et proinde nullam imaginem adorandam esse cultu latriae. *L. c.*, p. 248. Cf. Catharin, *De certa sanctorum gloria. Opuscula*, t. 1, p. 71 sq. Peresius, *De traditionibus. De imaginibus*, p. 118 sq.

chose sainte, et la consécration par l'Église au culte divin [1] »; d'ailleurs lorsque le VII[e] concile œcuménique définit que les images du Christ doivent être honorées, mais d'un culte autre que celui de latrie, il ne peut parler que de l'hommage rendu à l'image en elle-même [2]. On ne doit pas dire, surtout dans des sermons au peuple, que le culte de latrie est dû à quelque image que ce soit; en effet, ce mode de parler est interdit par le VII[e] concile; les scolastiques ne semblent pas avoir connu ce concile, sans quoi ils n'auraient pas employé cette expression; elle est pleine de péril, ne peut s'expliquer que par des distinctions subtiles et incompréhensibles au peuple, prête aux blasphèmes des hérétiques [3]. On peut dire improprement que le culte de latrie est dû aux images du Christ, « car quelquefois l'image est prise pour son objet, et on fait en sa présence les actes qui se feraient devant l'objet même s'il était présent, la pensée s'arrêtant à l'objet [4] »; c'est là ce qu'ont voulu dire les scolastiques, quand ils ont attribué aux images du Christ le culte de latrie [5].

La conséquence est que les images n'ont pas droit au même culte que l'objet représenté; sans quoi les images de Dieu ou du Christ auraient droit au culte de latrie. De plus, l'image, en tant que telle, est inférieure à l'objet qu'elle représente, et par conséquent ne mérite pas le même culte [6].

---

1. Imagines Christi et sanctorum venerandae sunt... per se et proprie, ita ut ipsae terminent venerationem ut in se considerantur, et non solum ut vicem gerunt exemplaris..... In ipsa imagine vere inest aliquid sacrum, nimirum similitudo ad rem sacram, et ipsa dedicatio, sive consecratio, cultui divino. *L. c.*, 21, p. 248 sq.

2. Denzinger, *Enchir.*, n° 244. — 3. *L. c.*, 22, p. 249.

4. Imagines Christi improprie, vel per accidens, posse honorari cultu latriae; nam aliquando imago accipitur pro ipso exemplari, et ea quae fierent circa ipsum exemplar, si adesset praesens, fiunt circa imaginem, mente tamen defixa in exemplari. *L. c.*, 23, p. 250.

5. *L. c.*, p. 251.

6. *L. c.*, 24, p. 252 sq. Dans son mémoire présenté à Clément VIII pour obtenir que dans les matières de la grâce la liberté de parler et d'écrire fût laissée aux dominicains et retirée aux jésuites, Bañez signala parmi les « opinions nouvelles » qu'il imputait à la Compagnie l'abandon par Bellarmin des expressions de S. Thomas sur le culte dû aux images. Bellarmin, dans son mémoire justificatif à Clément VIII, répondit qu'il abandonnait le langage de S. Thomas à cause des décrets de Conciles et

Pour Bellarmin,

> le culte qui, à proprement parler, est dû à l'image considérée en elle-même, est un culte imparfait, n'ayant qu'un rapport d'analogie avec l'espèce de culte qui est dû à l'objet représenté... Aux images ne convient, à proprement parler, ni le culte de latrie, ni celui d'hyperdulie, ni celui de dulie, ni aucun autre de ceux qui se rendent à une nature intelligente, mais un culte inférieur, qui varie suivant la nature des objets représentés... En effet, le culte de l'image doit être au culte de l'objet ce qu'est l'image à l'objet. Mais l'image n'est l'objet qu'imparfaitement et analogiquement; de même le culte de l'image ne sera qu'imparfaitement et analogiquement le culte de l'objet [1].

Peut-être est-ce là ce qu'ont voulu dire les scolastiques, lorsqu'ils ont demandé pour l'image le même culte que pour son objet; dans ce cas Bellarmin admettrait leur théorie [2].

La même remarque peut s'appliquer aux instruments de la Passion, vénérés dans diverses Églises, et aux autres reliques. On leur doit un culte inférieur à celui qui est rendu au Christ et aux saints, mais analogue [3].

Le culte rendu, soit aux reliques, soit aux images de la croix, étant l'objet d'attaques spéciales [4], le controversiste lui applique spécialement les principes généraux qu'il vient de poser. Le Christ, ayant choisi la croix pour l'instrument de notre rédemption, nous l'a rendue par là même souverainement vénérable et aimable. Les principales significations mystiques que les Pères ont vues dans la forme de la croix sont rappelées, de même que les circonstances merveilleuses

---

de papes que le docteur angélique n'avait pas connus, et du danger que présentait ce langage en face des attaques dirigées par les hérétiques contre le culte des images. (Meyer, *Historiae*, t. 1, p. 800, 801, 802. — Schneemann, *Controversiarum*, p. 197 sq.)

1. Cultus qui per se, proprie, debetur imaginibus, est cultus quidam imperfectus, qui analogice et reductive pertinet ad speciem ejus cultus qui debetur exemplari... Imaginibus non convenit proprie nec latria, nec hyperdulia, nec dulia, nec ullus alius eorum qui tribuuntur naturae intelligenti, sed cultus quidam inferior, et varius pro varietate imaginum..., sicut se habet imago ad suum exemplar, ita se habet cultus imaginis ad cultum exemplaris; sed imago est ipsum exemplar analogice et secundum quid; ergo etiam imagini debetur cultus ipsi exemplari debitus, imperfectus et analogicus. *L. c.*, 25, p. 253.

2. *L. c.* — 3. *L. c.*, p. 254.

4. Cf. v. g. Calvin, *Inst. chrét.*, I; 11,7. *C. R.* 31,128. *Centur. Magdeb.*, 4, 4,6, col. 302, 458, 459.

de la conservation pendant plusieurs siècles, et de l'invention de ce bois sacré, et la vénération dont ses parcelles répandues dans le monde entier furent aussitôt entourées [1].

L'image de la croix, signe du Fils de l'homme qui apparaîtra dans le ciel au dernier jour [2], doit nous être vénérable entre toutes. Bien avant la découverte du bois sanctifié par le supplice du Sauveur, l'image de ce bois était chère aux premiers chrétiens [3]. Quant au signe de la croix, que les chrétiens forment avec la main sur eux-mêmes ou sur divers objets, c'est ce signe dont parle l'Apocalypse [4], dont sont marqués ceux qui appartiennent vraiment au Christ; Tertullien [5] et saint Cyprien [6] le mentionnent déjà comme un usage des premiers chrétiens. Le signe de la croix a son efficacité *ex opere operantis,* comme la prière; car il est une invocation des mérites du Christ, exprimée par l'image du crucifix que nous formons; c'est la foi, la confiance, la dévotion intérieure qui le rendent puissant. On peut dire encore cependant qu'en vertu de l'institution divine le signe de la croix a, contre le démon, une efficacité spéciale *ex opere operato;* n'a-t-on pas vu des Juifs même, et des païens, mettre en fuite les démons par ce signe [7]. Il n'est pas cependant un huitième sacrement, parce qu'il ne confère pas la grâce sanctifiante, et que son effet n'est pas infaillible [8].

III. DIVERSES PRATIQUES DE PIÉTÉ ENVERS LES SAINTS.

Églises; consécration; ornementation. Elles peuvent être dédiées aux saints. Pèlerinages. — Sanctification des dimanches et jours de fête.

Luthériens, comme Calvinistes, admettaient les temples où le peuple se réunirait pour entendre la parole de Dieu et recevoir les sacrements; mais ils niaient absolument que dans ces temples Dieu fût présent d'une présence spéciale, et se déclaraient contre la consécration liturgique et les luxueux orne-

1. *L. c.*, 27, p. 257 sq. — 2. *Matth.*, 24,30.
3. Cf. Tertull., *Apolog.* 16. *M. L.* 1,366 sq. — 4. *Apoc.*, 14,1,7,3.
5. *De corona militis*, 3. *M. L.* 2,80. — 6. *De lapsis*, 2. *Hartel.*, t. 1, p. 238.
7. Epiphanius, *Haereses*, 30. *M. G.* 41,419. — 8. *L. c.*, 30, p. 266.

ments des édifices sacrés[1]. Bellarmin, d'accord avec eux, prouve contre les anabaptistes que de tout temps dans l'Église le peuple s'est réuni dans des édifices spéciaux pour entendre la parole de Dieu et recevoir les sacrements[2]. Mais là n'est pas le seul but des églises. Elles sont encore faites pour le sacrifice. A tous les arguments qui prouveront plus tard que la Cène est un vrai sacrifice[3], Bellarmin en ajoute un, tiré de la nature même des églises telle qu'elle nous apparaît dans les plus anciens documents ecclésiastiques. Les églises chrétiennes ont toujours eu des autels; donc elles ont été, non seulement des lieux de réunion, mais de vrais temples, puisque le temple est fait pour l'autel; l'autel, plus encore que le temple, rappelle le rite du sacrifice[4]. Saint Paul n'oppose-t-il pas déjà « la table du Seigneur » à « la table des démons[5] », et celle-ci était certainement un autel où s'offraient des sacrifices. Ne montre-t-il pas que les chrétiens ont leur autel[6]. Il n'est pour ainsi dire pas de Père qui n'ait parlé de l'autel du Seigneur, et ne l'ait mentionné quand il décrit l'église chrétienne[7]. Les Pères grecs adoptent, pour désigner le lieu du culte chrétien, le même mot par lequel les païens désignaient leurs temples, où le sacrifice s'offrait; les Pères latins les plus anciens ont moins souvent employé le mot « templum », pour marquer davantage la séparation qui existait entre les divers cultes; cependant on le trouve fréquemment au IVe siècle[8].

L'église n'est pas seulement le lieu du sacrifice, mais c'est le lieu spécial de la prière, même de la prière privée. C'est dans le temple de Jérusalem que les saints de l'ancienne loi adressent à Dieu leurs plus ferventes prières, et en reçoivent les grâces les plus signalées. Lorsque Salomon consacre son temple à Dieu, il souhaite qu'il devienne « un lieu de prière, un lieu où toute prière soit exaucée[9] ». Les Pères ont fréquemment déclaré que l'église est faite pour la prière; et le nom

1. Cf. v. g. Calvin, *Inst. chrét.*, 3,20,30. *C. R.* 32,417 sq. *Centur. Magdeb.*, 4,6, col. 407 sq. — 6 Praef., col. 5, 6.
2. *De Eccl. triumph.*, 3,4. *Op.*, t. 3, p. 270.
3. Cf. *infra*, chapitre de l'Eucharistie, p. 423 sq.
4. *L. c.*, p. 272. — 5. 1a *Cor.*, 10,21. — 6. *Hebr.*, 13,10.
7. *L. c.*, p. 272. — 8. *L. c.*, p. 273. — 9. 3 *Reg.*, 8,30. — 2 *Paral.*, 6,20 sq.

même d'oratoire chez les Latins, d'εὐκτήριον chez les Grecs, est significatif[1]. La raison elle-même nous indique que la prière est plus agréable à Dieu dans le lieu spécialement consacré à son culte[2], plus facile dans le lieu où tout porte au recueillement, où tout parle de Dieu; à la prière, acte le plus noble de la vie humaine, convient un lieu plus noble que les demeures profanes; dans l'église, d'ailleurs, l'eucharistie est d'ordinaire conservée, et quelle excitation à la prière que la présence du Verbe incarné[3].

Enfin « l'église peut être édifiée, non seulement en l'honneur de Dieu, mais en l'honneur des saints, et leur être dédiée ». Le temple de Salomon était construit, non seulement pour servir au sacrifice et à la prière, mais encore pour abriter l'arche d'alliance, et le même honneur, un honneur plus grand encore, est dû aux reliques du Christ et des saints. Les anciens conciles et les premiers Pères nous parlent sans cesse des basiliques élevées non seulement sur les tombeaux des saints, mais dans les lieux où ils ont vécu, prié, souffert. Sans doute l'église, en tant que lieu du sacrifice, ne peut être consacrée qu'à Dieu, comme le sacrifice lui-même, mais elle peut lui être consacrée en mémoire de tel saint, et pour que les prières de ce saint obtiennent aux fidèles les fruits du sacrifice. D'ailleurs, en tant que basilique, l'église peut être dite, au sens propre, l'église de tel saint, puisqu'elle est construite pour abriter ses reliques, ou sa statue[4].

C'est bien à tort que les Centuriateurs de Magdebourg voient dans les belles cérémonies de la consécration des églises « un usage dérivé du judaïsme, sans aucun commandement de Dieu[5] ». Si les Juifs observaient cet usage, il ne leur est pas spécial; la nature elle-même inspire de fêter par de grandes solennités l'achèvement des grandes œuvres, et toutes les religions ont connu des cérémonies spéciales pour la dédicace des temples nouveaux[6]. Les adversaires eux-mêmes reconnaissent

1. *L. c.*, p. 275. — 2. Cf. 3ᵉ *Reg.*, 8, 29 sq.
3. *L. c.*, 4, p. 275. — 4. *L. c.*, p. 277.
5. Hae dedicationes (des basiliques sous Constantin) ex Judaismo natae videntur, sine ullo Dei praecepto. *Cent.*, 4, 6, col. 408. — 6. *L. c.*, 5, p. 281.

que la pratique de la dédicace et de la consécration des basiliques apparaît aussitôt que l'Église peut se produire au grand jour[1]. Le controversiste s'étend longuement sur la signification mystique de ces cérémonies où les adversaires ne voyaient que superstition[2].

L'église chrétienne étant consacrée à des usages si touchants et si saints, il est naturel que les fidèles la veuillent aussi magnifique que possible. Les misérables et mesquines attaques des calvinistes et des luthériens contre le luxe des églises et du culte, les destructions et les pillages dont ils se rendirent coupables partout où ils furent les maîtres, sont stigmatisés d'avance par la réprimande du Christ à Judas, lorsque le traître déplorait la perte des parfums versés sur la tête du Maître[3]. Toujours l'Église fut magnifique dans son culte, et cette magnificence est justifiée par la grandeur du Dieu qu'il s'agit d'honorer, par le bien spirituel des fidèles que les splendeurs du culte élèvent et instruisent[4].

Avec son ferme bon sens, Bellarmin reconnaît, du reste, « qu'à raison des circonstances le luxe des églises peut devenir blâmable[5] ». Dans un temps de disette ou de calamité publique, les besoins des pauvres réclament le sacrifice des trésors consacrés au culte divin, et les saints n'ont jamais manqué à ce devoir. Certains lieux veulent des temples plus modestes et plus sobres d'ornements. « Dans les grandes villes, où se pressent les fidèles, il faut des édifices splendides; dans les déserts habités seulement par des moines, de pareilles dépenses faites pour la construction et l'ornement des églises ne semblent pas convenables[6] ». Le cardinal donne raison à saint Bernard dans sa controverse avec les clunistes au sujet du luxe des églises, et distingue comme lui entre l'architecture « épiscopale », à laquelle toutes les magnificences sont permises, et l'architecture « monacale » tenue à plus de simplicité[7]. Comme lui encore il blâme les ornements profanes, si chers au moyen âge,

---

1. *L. c.* — 2. *L. c.*, p. 282 sq. — 3. *Marc.*, 14, 4, 5. — 4. *L. c.*, 6, p. 286 sq.
5. Aedificare vel ornare templa, licet sit opus pium et bonum, potest tamen..., ex defectu circumstantiarum facile vitiari. *L. c.*, 6, p. 288.
6. *L. c.* — 7. *L. c.*, p. 291.

figures de monstres, d'animaux, fleurs et plantes de toutes sortes, qui distraient les fidèles de leurs prières au lieu de les porter à Dieu [1].

L'Église, dans les diverses bénédictions qu'elle accorde au pain, à l'eau, à l'huile, aux cierges, etc. ne fait qu'imiter la pratique du Christ bénissant les pains avant de les multiplier [2]; pour la plupart ces bénédictions remontent à la plus haute antiquité [3]. Les objets ainsi bénits peuvent être employés avec fruit par les chrétiens pour une triple fin, signifier certains effets spirituels produits dans l'âme, effacer les péchés véniels, protéger contre le démon [4].

Les pèlerinages, dont Calvin [5] et les Centuriateurs [6] se raillaient, ont leur origine dans l'Ancien Testament, puisque à époques fixes le peuple devait, sur l'ordre de Dieu, venir adorer au temple de Jérusalem [7]; le Christ en a donné l'exemple en observant cette loi [8]; il est faux que les pèlerinages aient commencé seulement dans l'Église avec la découverte des Lieux saints sous Constantin; Eusèbe ne loue-t-il pas le martyr Alexandre d'avoir fait un pèlerinage aux Lieux saints bien avant le temps de Constantin [9]. Les avantages des pèlerinages sont évidents; la peine et la fatigue qu'ils occasionnent les rendent très méritoires, et Dieu, maître de ses dons, les accorde en plus grande abondance en certains lieux [10].

Les vœux aux saints sont légitimes [11], mais ils doivent se faire d'une autre manière que ceux qu'on offre à Dieu.

On fait une promesse à Dieu en signe de gratitude envers le premier principe de tous biens, et cette promesse est un acte du culte de latrie; on fait des promesses aux saints en témoignage de gratitude envers nos médiateurs et nos intercesseurs, qui nous ont obtenu de Dieu un bienfait, et ces promesses sont des actes du culte de dulie [12].

---

1. *L. c.*, p. 289, 291. Cf. S. Bernard, *Apol. ad Gulielmum*, 12. *M. L.* 182, 914. — 2. *Matth.*, 14, 19. — *Luc.*, 9, 16. — 3. *L. c.*, 7, p. 293 sq.
4. Cf. *Infra* le paragraphe consacré aux sacramentaux, p. 353.
5. *Inst. chrét.*, 4, 13, 7. *C. R.* 32, 859. — 6. *Centur.*, 4, 6, col. 458.
7. *Deuter.*, 16, 11, 15, 16. — 8. *Luc.*, 2, 42 sq.
9. *Hist. Eccl.*, 6, 11. *M. G.* 20, 542. — 10. *L. c.*, 8, p. 297 sq.
11. Contre les railleries d'Erasme dans son *Naufragium. Op.*, t. I, col. 714 sq.
12. Deo promittitur in signum gratitudinis erga primum principium

Contre saint Thomas[1], Bellarmin pense que le nom de vœu convient aussi bien à la seconde sorte de promesses qu'à la première[2].

Le traité se termine par une défense des lois de l'Église sur la sanctification des dimanches et des jours de fête. Luthériens et Calvinistes les admettaient comme requis par les exigences de notre nature, et fixés à bon droit par l'Église; mais ils ne croyaient pas que ces lois de l'Église obligeassent en conscience[3]. Bellarmin prouve contre eux, par de nombreux textes de Pères, que le dimanche et les jours de fête ont été institués pour rappeler les plus grands souvenirs de notre religion, et que les deux éléments dont se compose leur sanctification, abstinence des œuvres serviles, pratique de certaines œuvres de piété, ont toujours été regardés comme obligatoires sous peine de péché[4]. En revanche, le controversiste tient avec saint Thomas[5], contre Scot[6], qu'aucun précepte divin ou ecclésiastique n'oblige les fidèles à éviter plus spécialement le péché les jours de fête, ou à produire ces jours-là des actes spéciaux de contrition ou d'amour de Dieu.

Des développements particuliers sont consacrés au dimanche, aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte, au Carême et aux vigiles, Bellarmin recueillant dans l'Écriture, les Conciles et les Pères, tous les témoignages qui en montrent l'antiquité[7]. Les fêtes des saints, en particulier, répondent à cet instinct naturel qui fait que les peuples célèbrent l'anniversaire de la naissance ou des hauts faits de leurs héros[8]. Celle de la Conception de Marie peut être célébrée même par ceux qui ne

---

omnium bonorum..., et illa promissio est cultus latriae; at sanctis promittitur aliquid in signum gratitudinis erga mediatores et intercessores, per quos a Deo beneficia accepimus..., et illa promissio non est cultus latriae, sed duliae. *L. c.*, 9, p. 299.

1. *Sum. theol.*, 2ª 2ae, q. 88, art. 5.
2. *L. c.*, 9, p. 299 sq.
3. V. g. Calvin, *Inst. chrét.*, 2, 8, 28 sq. *C. R.* 31, 446 sq.
4. *L. c.*, 10, p. 306 sq. — 5. 2ª 2ae, q. 122, art. 4.
6. *In* 3m *Sent.*, dist. 37.
7. *L. c.*, 11 sq., p. 308 sq. Une intéressante dissertation est consacrée aux controverses pascales. *L. c.*, 12, p. 310 sq.
8. *L. c.*, 17, p. 320.

croient pas au dogme de la Conception Immaculée, car « quelle qu'ait été la Conception de la Vierge, le souvenir de la Conception de la Mère de Dieu doit apporter grande joie aux fidèles ». Le cardinal saisit du reste cette occasion d'affirmer sa croyance au glorieux privilège de Marie [1].

On sait que le cardinal Bellarmin fit partie, sous Clément VIII, de la commission chargée de revoir le texte du Bréviaire romain, et qu'il se montra plus sévère que Baronius pour la correction de plusieurs légendes qui lui paraissaient inexactes; c'est ainsi qu'il aurait voulu la suppression de la phrase qui fait de S. Jacques l'apôtre de l'Espagne, et de celle où est affirmée l'identité de Denys de Paris et de Denys l'Aréopagite [2].

---

1. *L. c.*, 17, p. 321.

2. Sur ce sujet, on trouvera des détails dans dom S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, t. 2, p. 212, 283. Paris 1905. Bergel, *Die Emendation des römischen Breviers unter Clemens VIII* (*Zeitschrift für Kathol. Theol.* Innsbruck 1884, t. 8, p. 324 sq., 333 sq.). Plusieurs mémoires du cardinal sur ces questions sont encore inédits. *Coll. Le B.*

CHAPITRE VIII

LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

I. NOTIONS GÉNÉRALES.

Étymologie et définition du sacrement. — Réfutation des définitions protestantes. — Le sacrement ne peut être simplement destiné à exciter la foi du fidèle.

La théorie des sacrements avait été fixée dans ses grandes lignes par les scolastiques, dont le concile de Florence, dans l'instruction pour les Arméniens, s'était approprié les doctrines[1]. Mais cette théorie, les protestants l'avaient odieusement faussée pour la ridiculiser plus facilement. Force fut donc aux premiers controversistes catholiques de l'exposer à nouveau dans son intégrité pour confondre les calomnies. A cette œuvre, Jean Eck dans son *Homiliarium*[2], le roi Henri VIII d'Angleterre dans son *Affirmation des sept sacrements*[3], Fisher et Thomas Morus dans leurs apologies du traité royal[4], s'étaient spécialement appliqués. Le sujet fut nécessairement traité par les défenseurs des censures de Paris et de Louvain contre Luther, et de la septième session du concile de Trente contre Chemnitz et Calvin[5]. Enfin, des ouvrages spéciaux lui furent consacrés par François Victoria, Cano, Contarini, Smeling, Maldonat, Hunnäus, Sonnius, Pisanus[6].

---

1. Denzinger, *Enchir.*, nos 590 sq. Tous les commentateurs du 4e livre des sentences ont traité ce sujet.

2. *Homiliarium adversus sectas*, p. 1 sq. — 3. In *Op. Fisher*, p. 6 sq.

4. Fisher, *Confut. art. 1. Op.*, p. 314 sq. — Morus, *Responsio. Op.*, p. 87 sq.

5. Cf. Tapper, *Explicationis*, 1, p. 1 sq. — Ravesteyn, *Apologia decret. Trid. de sacram.* Louvain 1570.

6. F. Victoria, *Summa sacramentorum.* Pinciae 1561. — Cano, *Relectio de sacramentis. Op.*, p. 330 sq. — Contarenus, *De sacramentis christianae legis. Opera*, Paris 1571, p. 327 sq. — Maldonatus, *De sacramentis. Opera*, t. 1, Paris 1677. — Smeling, *De septem sacramentis.* Coloniae 1538. — Hun-

A l'exemple de ces devanciers, Bellarmin commence par exposer les « mensonges » par lesquels Luther, Calvin, Chemnitz, Heshussen, ont défiguré l'enseignement des Pères et des scolastiques, et il fait remarquer les contradictions qui existent, dans une matière aussi grave, entre les diverses sectes hérétiques[1].

Sur le nom même de sacrement, l'entente n'existe guère entre les adversaires des doctrines romaines, et plus d'un a varié d'une époque à l'autre de sa carrière. Luther repoussait d'abord ce nom, qu'il déclarait inconnu aux écrivains sacrés, au moins dans le sens que l'Église lui donne actuellement; car dans l'Écriture sacrement signifie « non pas le signe d'une chose sainte, mais la chose sainte elle-même, quand elle est secrète et cachée[2] ». Plus tard, les luthériens changèrent d'avis; en voyant que Carlostadt et Zwingle repoussaient le mot de sacrements, ils y revinrent, déclarant que l'Écriture ne l'interdit pas, et que les hommes n'ont pas le droit de défendre ce que Dieu n'a pas défendu[3].

Pour Bellarmin, ce nom a souvent, dans l'Écriture, le sens de « signe d'une chose sainte et secrète », le *sacramentum* latin répondant exactement au μυστήριον des Grecs[4]; ailleurs il signifie simplement « un mystère, un secret »[5]. Les Pères de l'Église ont, dès la plus haute antiquité, donné au terme scripturaire encore vague le sens précis qu'il a chez les catholiques, en l'appliquant au Baptême et à l'Eucharistie[6].

De cet usage des Pères, nous devons conclure que ce nom est très ancien, et doit être conservé, quand bien même il ne serait pas scriptu-

---

näus, *De sacramentis Ecclesiae*. Anvers 1567. — Sonnius, *Demonstratio ex verbo Dei de septem sacramentis Ecclesiae*. Anvers 1576. — Pisanus, *Confutatio errorum..., circa septem Ecclesiae sacramenta*. Posen 1587.

1. *De sacramentis*, 1-7. *Op.*, t. 3, p. 337 sq.

2. Non signum rei sacrae, sed rem sacram, secretam et absconditam. *De captiv. Babyl. De matrim. W.* 6, 551. De même Mélanchthon, dans la première édition de ses *Loci*, substitue le nom de signe à celui de sacrement. *Loc. theol. 1ª aetas. De sacram. C. R.* 21, 208.

3. Luther, *Contra caelestes prophetas*, 2. *Wit. germ.* 2, 32. Mélanchthon rétablit le mot de sacrement dans les *Loci* de 1536 (*C. R.* 21, 467) et la Confession d'Augsbourg Padmet (art. 13. *C. R.* 26, 359).

4. Cf. *Ephes.*, 5, 31, 32. — 5. Cf. *Tob.*, 12, 7.

6. Cf. v. g. Tertullien, *Adv. Marcion.*, 2, 28. *M. L.* 2, 280.

raire; nous gardons ainsi bien d'autres noms, qui ne sont pas dans l'Écriture, comme Trinité, consubstantiel[1].

Les diverses étymologies du mot sacrement, et des mots hébreux et grecs qui lui correspondent, ayant été discutées, le controversiste passe à la définition du sacrement de la loi nouvelle. Les docteurs catholiques, qui dans les explications philosophiques du sacrement et de ses effets, se partagent en diverses écoles, s'entendent sur la notion théologique, et cet accord contraste avec les divisions des diverses sectes protestantes. Pour qu'il y ait sacrement tous réclament les conditions suivantes : *Signe,* c'est-à-dire objet connaissable, et qui, connu, en fait connaître un autre. *Signe sensible,* par opposition aux signes qui ne tombent pas sous nos sens, comme le caractère imprimé en nous par le baptême ou l'ordre. *Signe de création humaine et non naturel;* la fumée est bien signe du feu, mais elle en est le signe naturel. *Signe qui ait par lui-même quelque analogie avec la chose signifiée,* et ne soit pas, par conséquent, purement artificiel; la cloche qui sonne est signe de l'assemblée du sénat, elle n'a aucune similitude avec cette auguste réunion; par contre le portrait d'une personne est signe de celui qu'il représente, mais sa parfaite similitude en fait un signe naturel; le sacrement, signe mixte, doit avoir quelque analogie avec la chose signifiée, mais l'avoir assez vague pour qu'une détermination ultérieure soit nécessaire; l'eau du baptême signifie bien la purification de l'âme, mais elle pourrait aussi signifier celle du corps, et jusqu'à plus ample informé nous ne saurions quelle signification choisir. *Signe d'une chose sainte;* grâce produite actuellement par le sacrement, Passion du Verbe incarné, qui fut dans le passé la cause de cette grâce, vie éternelle qui, dans l'avenir, sera le fruit et le complément de cette grâce. *Signe d'une sanctification actuelle et présente;* « Je te baptise, je t'absous », dit le ministre du sacrement. *Rite qui non seulement signifie, mais*

1. Ex quibus Patrum sententiis colligimus, nomen hoc esse antiquissimum, et proinde retinendum, etiamsi in scripturis non haberetur; quomodo retinemus multa alia nomina, quae non sunt in scripturis, ut Trinitatem, consubstantialem, personam, etc. *L. c.,* 7, p. 348.

opère, la sanctification par sa vertu propre, ou du moins soit apte à l'opérer lorsque les mauvaises dispositions du sujet ne s'y opposent pas. *Rite établi pour toujours* pour consacrer l'homme à Dieu; le souffle de Jésus-Christ sur un pécheur, accompagné des paroles du pardon, n'était pas un sacrement, parce que le Maître n'en voulut pas faire une institution durable[1].

La définition qui paraît à Bellarmin résumer le mieux ces huit caractères, exigés par tous les catholiques pour qu'il y ait véritablement sacrement, est celle du catéchisme du concile de Trente. « Le sacrement est une chose sensible, qui par l'institution divine, a le pouvoir de signifier et de produire la sainteté et la justice[2] ».

Avec saint Thomas dans la Somme[3], Bellarmin admet que le nom de sacrement peut s'appliquer aux rites sanctificateurs de la loi ancienne, comme à ceux de la loi nouvelle; tous deux, en effet, signifient et opèrent une sanctification, les uns sanctification extérieure et légale, les autres sanctification intime et surnaturelle; si cependant le mot est pris dans son sens le plus strict, de signe efficace de la grâce sanctifiante, il ne peut s'appliquer aux rites de la loi ancienne; ils signifiaient la grâce, mais ne la produisaient pas[4].

Tout autre, on le comprend, est l'idée que se font du sacrement les diverses sectes auxquelles Bellarmin s'attaque. Chemnitz trouvait chez les seuls luthériens cinq définitions différentes, et pour clore le débat, en proposait une sixième[5]. Au fond de toutes se retrouve cette proposition fondamentale énoncée par Luther dans la Captivité de Babylone : « Le sacrement est, à proprement parler, une promesse divine jointe à un signe

---

1. *L. c.*, 9, p. 351 sq. — 2. Pars 2, chap. 10. — 3. 3ª, q. 60, art. 1 et 2.
4. Si per signum intelligatur signum practicum, per rem sacram gratia justificans, non convenit definitio proprie nisi sacramentis novae legis; si per signum intelligatur signum practicum, per rem sacram, consecrationem in genere, non descendendo ad justificationem internam, vel legalem, hoc modo convenit definitio univoce omnibus sacramentis; si per signum intelligamus nudum signum, per rem sacram, gratiam justificantem, hoc modo convenit univoce definitio illa omnibus sacramentis. *L. c.*, 12, p. 358 sq.
5. *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 20 sq.

extérieur[1] ». Mais la grâce promise par Dieu, le rite sacramentel ne la confère pas par sa vertu propre; elle est la récompense de l'acte de foi qu'il a fait produire à l'homme. « Le sacrement a été institué de Dieu pour être signe et témoignage de sa bonne volonté envers nous, afin que la foi de ceux qui le reçoivent en soit excitée et confirmée[2] », disait l'article 13 de la Confession d'Augsbourg. Et Mélanchthon, dans l'apologie de cet article, comparait la foi que doit exciter dans l'homme le rite sacramentel à celle qu'exciterait la vue d'un miracle de Dieu[3].

C'est à cette idée que Bellarmin s'attaque surtout, car elle est fondamentale chez les luthériens, et Calvin la met également dans sa définition du sacrement.

Qui donc nous définira mieux la nature des sacrements que leur divin auteur? Or, dans les saintes Écritures, parole du Dieu qui institua les sacrements, « nulle part ils n'apparaissent comme de simples signes des divines promesses; partout ils sont désignés comme les instruments de notre justification[4] ». Par le baptême nous naissons à nouveau[5]; par l'ablution d'eau, jointe aux paroles de vie, l'Église est purifiée et sanctifiée[6]; celui qui mangera le pain eucharistique aura la vie éternelle[7]. Régénérer, purifier, donner la vie éternelle, qui pourrait présenter ces fortes expressions comme un simple témoignage des divines promesses[8]?

---

1. Proprie ea sacramenta vocari visum est quae annexis signis promissa sunt. *Wit.*, t. 2, p. 88. — 2. Sacramenta..., esse instituta ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, proposita ad excitandam et confirmandam fidem in iis qui utuntur eis. *C. R.* 26, 359.

3. Ideo statuat sibi offerri res promissas in novo Testamento, scilicet gratuitam remissionem peccatorum. Et hanc rem fide accipiat, erigat pavidam conscientiam, et sentiat haec testimonia non esse fallacia, sed tam certa quam si Deus novo miraculo de caelo promitteret se velle ignoscere. *C. R.* 27, 572.

4. Essentia et natura sacramentorum non potest aliunde melius colligi quam ex verbis illius qui ea instituit. Sed in scripturis sanctis, quae sunt verba Dei auctoris sacramentorum, numquam dicuntur sacramenta testimonia promissionum, sed ubique describuntur ut instrumenta justificationis. *L. c.*, 14, p. 365.

5. *Joan.*, 2, 5. — 6. *Ephes.*, 5, 26. — 7. *Joan.*, 6, 50 sq. — 8. *L. c.*, p. 365. Non possunt nisi absurdissime sententiae istae ita exponi, ut sacramenta regenerare, mundare, dare vitam aeternam, nihil aliud sit quam testimonium dare divinarum promissionum.

Tristes signes d'ailleurs, pour exciter en nous la foi, que ces cérémonies toutes simples, consistant parfois en un geste accompagné d'une brève formule; la parole de Dieu promettant la grâce est bien autrement efficace, et pourtant, dans l'opinion des adversaires, le rite sacramentel devrait être comme le sceau de cette divine promesse, sceau dont la vue éveillerait en nous la foi[1].

Et puis, si le sacrement est seulement destiné à exciter en l'homme la foi aux promesses divines, pourquoi l'administrer aux enfants, aux insensés incapables de l'acte de foi? Or tous les luthériens tiennent, contre les anabaptistes, la validité du baptême conféré aux enfants. Pressé par cet argument, Luther avait été jusqu'à admettre qu'au moment de leur baptême les enfants font un acte de foi[2]. « C'est faire injure à la raison, et au témoignage de nos sens », répond Bellarmin après saint Augustin[3]. Et le controversiste, qui sait sourire à l'occasion, remarque que les cris, les gestes, toute l'attitude des petits baptisés au contact de l'eau sainte, disent tout autre chose que la joyeuse adhésion de la foi; un adulte qui recevrait de cette sorte le baptême se rendrait coupable d'une grave irrévérence[4].

Pour les zwingliens, le sacrement n'est qu'un signe destiné à distinguer les chrétiens des infidèles; un engagement au service de l'Église et du Christ[5]. Pour les anabaptistes, il n'est qu'une image, un symbole des bonnes œuvres que nous devons pratiquer, de notre vie transformée en Jésus-Christ[6]. Sans

---

1. Falsum est sacramenta esse notiora, et efficaciora, ipso Dei verbo. Nam primo nihil fingi potest majus et efficacius Dei verbo; secundo experientia docet, facilius intelligi, si quid verbo dicatur, quam si nutu significetur. Quid autem sunt sacramenta, si cum verbis comparentur, nisi nutus quidam. *L. c.*, 14, p. 364.

2. *Contra Joan. Cochlaeum. W.* 11, 301. — 3. *Epist.* 187 *ad Dardanum*, 7. *M. L.* 33, 841

4. Quod adeo est absurdum ut S. Augustinus, in epistola ad Dardanum scripserit, eos injuriam facere humanis sensibus, qui hoc dicunt..., videmus enim infantes ad contactum aquae plorare, refugere ac reniti, quantum possunt; quod certe si facerent usum rationis habentes, non modo non purgarentur ab originali peccato, sed adderent etiam proprium actuale. *L. c.*, 14, p. 366.

5. Zwingle, *De vera et falsa relig. De sacram. Op.*, 2, 197 sq.

6. Cf. Mélanchthon, *De locis*, 2ª aetas. *De sacram. C. R.* 21, 467.

doute, le sacrement est cela, et les catholiques le reconnaissent comme leurs adversaires; mais il n'est pas que cela. L'Écriture et les Pères lui attribuent une tout autre efficacité, en le montrant instrument de grâce et de salut. D'ailleurs, de l'avis de tous, le sacrement tire cette efficacité des mérites acquis par Jésus-Christ dans sa passion. S'il n'est qu'un signe distinctif, un symbole, à quoi bon cette auguste origine? Une autorité humaine suffisait à l'établir[1].

Calvin a joint ensemble les idées de Luther et de Zwingle, et fait du sacrement « un signe extérieur par lequel Dieu scelle en noz consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confermer l'imbécillité de notre foy; et nous mutuellement rendons témoignage, tant devant lui et les anges que devant les hommes, que nous le tenons pour nostre Dieu[2] ». Mais pour Calvin, l'effet de cette bienveillance de Dieu envers nous n'est pas seulement « la rémission gratuite des péchés, mais l'adoption perpétuelle de Dieu »; en recevant le sacrement, nous croyons à cette grâce, et seuls des prédestinés sont capables de cet acte de foi inspiré par le sacrement[3]. Si les enfants, incapables de l'acte de foi, peuvent cependant recevoir le baptême, c'est que, bien avant l'éveil de leur raison, ils sont prédestinés de Dieu; à ceux qui ne sont pas prédestinés, le sacrement ne sert de rien[4].

Ici encore, remarque Bellarmin, quel arbitraire dans l'interprétation des textes sacrés! Nulle part, quand ils décrivent la nature et les effets du sacrement, ils n'en font un témoignage de la bienveillance passée, de la bienveillance éternelle de Dieu envers nous; ils les montrent toujours instruments d'un bienfait reçu actuellement, et que le fidèle ne possédait

1. *L. c.*, 15, p. 367.
2. *Inst. chrét.*, 4,14, 1. *C. R.* 32, 878.
3. Baptismus, tametsi chirographum est mutuae inter nos et Deum obligationis, hoc tamen habet praecipuum, ut de gratuita peccatorum remissione, perpetuaque adoptionis gratia, nos certiores reddat. *Antidot. Conc. Trid.*, sess. 7, can. 7. *C. R.* 35, 499.
4. Quo jure ad baptismum infantes admittimus, nisi quod promissionis sunt haeredes? Nisi enim jam ante ad eos pertineret vitae promissio baptismum profanaret, quisquis illis daret. *Antidot. Conc. Trid.*, sess. 6, cap. 5. *C. R.* 35, 443.

pas auparavant, purification, ablution, sanctification, naissance à une vie nouvelle [1].

Et puis quelle erreur, lorsqu'un ministre imprudent administre le baptême à un homme que Dieu n'a pas prédestiné à sa gloire; « c'est forcer Dieu à porter un faux témoignage, c'est-à-dire à attester son amour pour un homme qui, de fait, n'est pas son ami »; en bonne logique, et pour éviter le danger de cette profanation, un ministre calviniste ne devrait baptiser personne, puisque jamais il ne peut être sûr de la prédestination de celui à qui il administre le sacrement. Si la bonne foi et l'ignorance involontaire innocentent le ministre qui confère le baptême à celui en qui il croit voir des signes de prédestination, comment expliquer que Dieu, qui voit l'état de cette âme, profane lui-même le sacrement, qu'il administre par son représentant, et consente à certifier solennellement devant les hommes une fausseté? L'argument ne peut se retourner contre les catholiques; eux tiennent que par lui-même le sacrement est toujours efficace, produit toujours la grâce, vérifie par conséquent toujours les paroles du ministre qui le confère. Seulement, les mauvaises dispositions du sujet auquel il est conféré peuvent être un obstacle à l'infusion de cette grâce divine qui ne peut coexister dans l'âme avec le péché [2].

Bellarmin termine son argumentation en repoussant la parité que ses adversaires prétendaient établir entre les miracles

---

1. Ex hoc verbo (benevolentiae erga nos Dei) sequitur semper Sacramentum esse signum rei praeteritae, seu potius aeternae... At hoc totum repugnat apertissimis scripturis, quae tribuunt sacramentis vim adferendi primam justificationem; quid enim aliud est regenerare, quod tribuitur Baptismo, quam ex homine mortuo in peccatis facere hominem vivum vita gratiae. *L. c.*, 16, p. 369 sq.

2. Baptismum profanat... qui illud confert ei, ad quem non pertinet promissio; nam cogit Deum testificari falsum, nimirum se eum diligere, quem revera non diligit. At nemo potest esse certus de alio, sitne praedestinatus annon; ergo, vel neminem debet ullus baptizare, vel temere et infideliter agit, cum se periculo exponat profanandi Baptismum... Cur non profanat ipse Deus Baptismum, et falsum testificatur, cum illum praebet ei quem scit se non praedestinasse?... Non easdem patiuntur catholici angustias; ipsi enim dicunt, sacramenta esse causas gratiae efficaces, nisi ponatur obex; et simul significare ejusdem gratiae infusionem, quantum est ex parte ipsius sacramenti; denique esse eadem sacramenta signa ejus effectus, quem facit gratia, ubicumque adest. *L. c.*, 16, p. 371.

par lesquels Dieu voulut souvent réveiller la foi de son peuple, et les rites sacramentels.

Les miracles, œuvres extraordinaires, accomplies en dehors de toutes les lois de la nature, ont par eux-mêmes, et sans que la parole humaine les interprète, une grande force pour attester la réalité des promesses divines; le sacrement, rite vague, et de lui-même peu significatif, n'a pas de sens si la parole humaine ne l'interprète pas [1]. Lorsque les Pères appellent les sacrements signes ou sceaux, ils ne prennent pas ces mots dans le sens luthérien ou calviniste de signes de la réalisation en nous des divines promesses; ils entendent que les sacrements sont les signes distinctifs du chrétien, les vases scellés qui contiennent la grâce invisible, l'attestation publique de la foi du baptisé, le dernier sceau mis à la perfection de l'âme fidèle [2].

II. CAUSES DES SACREMENTS.

Matière et forme. — Efficacité des paroles sacramentelles. — Le Christ auteur immédiat des sacrements. — Ministre des sacrements. — Intention requise dans le ministre.

Avec tous les scolastiques, Bellarmin enseigne que les sacrements se composent d'un élément indéterminé qui en est la matière, et de paroles déterminantes qui en sont la forme; nous n'avons pas à développer ici ce concept qui n'est pas propre au cardinal, et nous nous bornerons à signaler les positions prises par lui dans les controverses qui divisaient alors les docteurs catholiques.

---

1. Miracula, quia non pendent a verbo, sed ex se vim habent, cum sint opera supra naturam, ideo recte adhibentur ad probandum, Deum esse, qui promisit, vel Deum revera aliquid promisisse; sacramenta vero nullam vim habent (ut supra diximus) sine verbo. *L. c.*, 17, p. 374.

2. Longe alia significatione loquuntur Patres de signaculis sacramentorum, quam haeretici faciunt... Patres enim numquam sacramenta vocant signacula, vel sigilla promissionum Dei, sed... signacula vocant sacramenta quia obsignant fideles... quia claudunt intra se rem sacram, id est invisibilem gratiam... quia Baptismus est publica approbatio et testificatio fidei ejus qui baptizatur... quia perficit et absolvit quodammodo hominem fidelem. *L. c.*, 17, p. 376.

Il estime que la matière du sacrement est un objet qui tombe sous nos sens; la forme, des paroles appliquées à cet objet; pour Dominique Soto, le rite sensible tout entier était la matière du sacrement, sa signification en était la forme [1]. Cette idée semble moins conforme à l'enseignement des Pères de Florence [2], et des scolastiques, qui ont appliqué aux sacrements leur théorie philosophique bien connue de la matière et de la forme [3].

L'objet déterminable, qui est la matière du sacrement, peut être une simple parole; telle l'accusation de péchés de paroles dans le sacrement de Pénitence; par contre, les paroles déterminantes, qui sont la forme, peuvent être remplacées par des signes ou par l'écriture; telle l'acceptation du contrat matrimonial qui est la forme du sacrement de mariage [4].

Bellarmin rentre sur son terrain propre en établissant contre Calvin la vraie nature des paroles qui sont une des parties essentielles du sacrement. Le réformateur, conséquent avec lui-même, voyait dans ces paroles une instruction destinée à faire comprendre au fidèle le rite sacramentel, et à exciter par là sa foi [5]. Dans le rituel catholique, les paroles sacramentelles sont de brèves formules, fixées à jamais, au moins quant au sens, et ayant une vertu particulière de sanctification [6]. Pour les calvinistes, l'explication du rite sacramentel, faite par le ministre, est de l'essence du sacrement, et voilà pourquoi dans leurs fonctions liturgiques ils emploient les langues vulgaires; pour les catholiques, cette explication est accidentelle, inutile à la validité du sacrement, et souvent négligée; voilà pourquoi la forme de leurs sacrements peut être proférée dans une langue inconnue aux auditeurs [7].

---

1. *In 4^m Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 1, 2.
2. *Decr. pro Armenis;* Denzinger, *Enchir.*, n° 590. — 3. *L. c.*, 18, p. 377.
4. *L. c.*, p. 379.
5. La parole qui nous soit preschée pour nous enseigner et nous faire sçavoir que veut dire le signe visible. *Inst. chrét.*, 4, 14, 4. *C. R.* 32, 880.
6. Catholici omnes docent verbum sacramenti esse pauca quaedam verba, a Deo praescripta, quae super materiam a ministro pronuntianda sint. *L. c.*, 19, p. 380. — 7. *L. c.*, p. 381.

D'un mot, pour les calvinistes, les paroles sacramentelles sont une instruction au sujet du sacrement, pour les catholiques, elles sont la consécration de la matière du sacrement [1].

Bellarmin prouve la rectitude de la théorie catholique en montrant que les paroles sacramentelles, conservées par l'Écriture et la tradition des premiers siècles, ne sont pas des instructions aux fidèles, mais des formules fixées, et douées d'une efficacité spéciale [2]. Il tire ici encore un argument du baptême des enfants, dont la légitimité est admise par les adversaires eux-mêmes; certes il ne peut être, dans ce cas, question d'une instruction adressée au néophyte pour exciter sa foi. Les anciens conciles, quand ils doivent décider s'il faut rebaptiser les hérétiques revenus à l'Église, ne se posent qu'une seule question : les paroles sacramentelles ont-elles été bien prononcées pendant que s'accomplissait le rite? « Or si ces paroles avaient été une simple instruction, une explication de la doctrine, on aurait dû regarder le baptême des hérétiques comme invalide, et le réitérer, puisque la prédication des hérétiques n'est pas orthodoxe [3] ». Calvin, en ne faisant pas réitérer le baptême aux catholiques qui passent à sa secte, n'est pas logique avec lui-même. « Comment accorder ces deux choses : la forme du Baptême est la parole enseignante, et le Baptême conféré sans parole enseignante peut être cependant valide [4]? »

Quand les anciens conciles et les Pères expliquent à leurs fidèles la nature des sacrements, ils montrent clairement, dans les paroles que le ministre prononce en accomplissant le rite, une invocation, une consécration, non un enseignement [5].

Calvin, comme les luthériens, raillait cette théorie de la

---

1. Verbum, quod cum elemento sacramentum facit, non est concionale, sed consecratorium. *L. c.*, 19, p. 379.

2. *L. c.*, 19, p. 382 sq.

3. Si forma Baptismi esset concio, falsum Baptismum haberent haeretici, ac proinde rebaptizandi essent; non enim vera esse potest praedicatio haereticorum. *L. c.*, p. 383.

4. Quomodo ista cohaerent, ut concio sit forma Baptismi, et tamen sine concione verus Baptismus dari possit. *L. c.*, p. 384.

5. Cum Patres de verbis sacramentorum loquuntur, non instructionis, sed invocationis et consecrationis, mentionem faciunt. *L. c.*, p. 385.

forme sacramentelle, « murmure qui se face sans sens et intelligence, en barbotant à la façon des enchanteurs, comme si par cela se faisait la consécration [1] ». Pures calomnies, répond Bellarmin.

D'elles-mêmes, nous le reconnaissons, les paroles sacramentelles n'ont aucune vertu; et voilà pourquoi nous disons que l'institution divine est requise, afin que, par l'institution divine, elles opèrent ce que d'elles-mêmes elles ne sauraient opérer... ce n'est ni dans le son des mots, ni dans le nombre des syllabes, que nous mettons la force du sacrement; c'est dans leur sens et leur signification, et cela par institution de Jésus-Christ [2].

Certes on doit instruire avec soin les fidèles de la nature et des effets du sacrement, afin qu'ils le reçoivent avec plus de fruit, leur foi étant mieux éclairée; mais cette instruction n'est pas nécessaire à la validité du sacrement; « autre chose est l'enseignement, autre chose le rite sacramentel; les deux sont nécessaires, mais on ne doit pas pour cela confondre les temps et les devoirs [3] ».

Conformément à sa doctrine sur les paroles sacramentelles, Luther avait d'abord enseigné que ces paroles pouvaient varier à l'infini, « le baptême étant salutaire de quelque façon qu'on l'administre, pourvu qu'on l'administre au nom du Christ, et non en celui d'un homme. Il y a plus; quand même un ministre pervers n'administrerait pas le baptême au nom du Christ, si le fidèle le reçoit en ce nom, il est vraiment baptisé au nom du Christ [4] ». Il se rétracta ensuite dans ses homélies sur le baptême, et déclara qu'on devait, dans l'administration

1. *Inst. chrét.*, 4, 14, 4. *C. R.* 32, 880.

2. Verba sacramentalia omnes fatemur nullam vim naturalem habere; ideo enim dicimus requiri divinam institutionem, ut ex Dei institutione efficiant, quod ex se facere non poterant... Nos nec in characteribus, nec in sono, aut numero syllabarum, sed in sensu et significatione vim ponimus, idque ex Christi institutione. *L. c.*, 20, p. 389.

3. Aliud est concionari, aliud sacramenta celebrare; utrumque fieri debet; sed non idcirco distinguenda non sunt et tempora et officia. *L. c.*, 21, p. 390.

4. Quocumque modo tradatur Baptismus, modo non in nomine hominis, sed in nomine Domini tradatur, vere salvum facit. Immo non dubitem, si quis in nomine Domini suscipiat, etiamsi impius minister non det in nomine Domini, vere baptizatum esse in nomine Domini. *De capt. Babyl. W.* 6, 531.

des sacrements, garder les formules employées par le Christ pour leur institution [1]. Ceux de ses disciples qui ne le suivirent pas dans sa rétractation, mais restèrent fidèles aux premières idées de leur maître, sont plus logiques que lui.

En effet si les sacrements ont été institués principalement pour exciter et nourrir la foi, peu importent les paroles ou les rites que l'on emploie, pourvu que par eux la foi soit nourrie [2].

Avec la même logique, Bellarmin est conduit par ses principes à des conclusions toutes différentes. « La matière et la forme des sacrements sont tellement déterminées de Dieu qu'il n'est permis de leur rien ajouter, retrancher ou changer [3] ». C'est que « les sacrements de la loi nouvelle sont cause de grâce et de justification; or Dieu seul peut donner cette grâce, lui seul donc a pu déterminer ce qui est de l'essence des sacrements [4] ». Lorsqu'il s'agit de la forme, seul un changement substantiel rendrait invalide la collation du sacrement, c'est-à-dire « un changement dans le sens ou la signification des paroles, non dans le son ou le nombre des syllabes ».

Le cardinal résume ensuite les enseignements de saint Thomas sur les fins que Dieu s'est proposées en instituant les sacrements, et sur leur nécessité de précepte ou de moyen pour le salut [5].

Une nouvelle controverse s'engage à propos de l'auteur des sacrements. Les protestants tenaient que Jésus-Christ n'institua immédiatement que le Baptême et l'Eucharistie; les autres sacrements admis par eux seraient d'institution apostolique. Avant eux, Hugues de Saint-Victor [6] et Pierre Lombard [7],

1. *Homil. 1 et 3 de Bapt. Wit.*, t. 7, p. 349, 350, 376.

2. Si sacramenta ideo potissimum instituta sunt, ut fidem excitent et sustentent, nihil interest quibus verbis aut rebus utamur, modo illis fides excitari ac sustentari possit. *L. c.*, 21, p. 391.

3. Res et verba sacramentorum ita determinata esse, ut nihil addere, minuere, aut mutare liceat. *L. c.*, 21, p. 390 sq.

4. Sacramenta novae legis sunt causa gratiae et justificationis. At nemo potest gratiam dare nisi Deus. Solus igitur potuit Deus ea determinare, quae ad essentiam sacramentorum pertinent. *L. c.*, p. 391.

5. *L. c.*, 22, p. 393 sq.

6. *De Sacramentis*, 2, 15, 2. *M. L.* 176, 578. — 7. *A^a Sentent.*, dist. 23.

Alexandre de Ales et saint Bonaventure[1] avaient tenu que certains sacrements avaient été l'œuvre des apôtres. Bellarmin se prononce nettement contre cette opinion, qu'il déclare condamnée par le concile de Trente lorsqu'il lance l'anathème à quiconque nie « que tous les sacrements de la loi nouvelle aient été institués par Jésus-Christ[2] ».

Ces paroles ne peuvent se comprendre que d'une institution immédiate des sacrements, « autrement elles n'auraient pas de sens, personne n'ayant jamais mis en doute que les sacrements n'aient été institués, au moins médiatement, par Jésus-Christ[3] ». D'ailleurs, les cérémonies des sacrements ont été instituées médiatement par Jésus-Christ, en ce sens qu'il a donné à son Église le pouvoir de les établir; et cependant le concile fait une grande différence entre ces cérémonies, que l'Église peut changer, et la substance des sacrements, qui doit rester immuable[4].

Contre les protestants, Bellarmin fait valoir, avec le concile de Trente[5], le texte où saint Paul se déclare « le ministre du Christ, et le dispensateur des mystères de Dieu[6] ». « Ce ne sont donc pas les apôtres qui ont institué les sacrements; ils n'ont fait que les promulguer et les administrer[7] ». Les sacrements de l'ancienne loi ont été institués immédiatement par Dieu, Moïse se bornant à promulguer ce que le Seigneur lui a révélé[8]. A plus forte raison doit-il en être ainsi des sacrements de la loi nouvelle, dont la dignité dépasse de beaucoup celle des sacrements de l'ancienne loi[9].

Les Pères ont toujours vu dans Jésus-Christ l'auteur immédiat des sacrements; Bellarmin essaie d'interpréter les textes de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, dont abusaient les protestants, comme si, d'après eux, les apôtres n'avaient fait que promulguer les sacrements institués par le

---

1. *In 4^m*, dist. 7, art. 1, q. 1.
2. *Sess.* 7, can. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 726.
3. Alioqui Concilium frustra canonem istum posuisset; cum nemo umquam dubitaverit quin saltem mediate sacramenta a Deo sint instituta. *L. c.*, 23, p. 398. — 4. *Sess.* 21, cap. 2. Denzinger, *Enchir.*, n° 809.
5. Denzinger, *l. c.*, n° 809. — 6. 1^a *Cor.*, 4, 1. — 7. *L. c.*, p. 398.
8. Cf. *Exod.* et *Levit.* passim. — 9. *L. c.*, p. 398.

Maître. Il reconnaît l'erreur d'Alexandre de Alès et de saint Bonaventure attribuant au concile de Meaux l'institution de la Confirmation [1].

Entraîné par sa conception du sacrement, Luther admet tantôt que tout être intelligent, homme, ange, ou même diable, peut l'administrer [2], tantôt que ce pouvoir appartient aux seuls baptisés, mais qu'il leur appartient à tous, tous étant également prêtres [3]; si les femmes et les enfants ne doivent pas l'exercer en public, si des ministres pour ce désignés doivent seuls s'en acquitter, c'est uniquement pour garder l'ordre et la discipline dans la communauté chrétienne, mais le ministre n'a pas plus de pouvoir que la dernière de ses ouailles [4]. Calvin a été à l'extrême opposé en interdisant aux femmes et aux enfants de baptiser, même dans le cas de nécessité [5]; cette erreur sera réfutée dans le traité du Baptême.

Bellarmin commence par exclure les anges bons ou mauvais de l'administration des sacrements. C'est à des hommes, non à des anges, que le Christ a dit : « Baptisez; faites ceci en mémoire de moi; les péchés seront remis à ceux auxquels vous les remettrez ».

Il faut cependant remarquer que si par hasard un bon Ange administrait un sacrement, il faudrait tenir ce sacrement pour valide, parce qu'il serait certain que l'Ange aurait agi en vertu d'un pouvoir extraordinaire reçu de Dieu [6]... Au contraire, si le diable agissait de même, il faudrait réitérer le sacrement, parce que le diable n'a pas ce pouvoir par lui-même,

---

1. *L. c.*, p. 399. — 2. Non dicam quod Papistae dicunt, nullum angelorum, ne Mariam quidem ipsam, consecrare posse. Ego contra dico, si diabolus ipse veniret (si modo per malitiam posset rebus Dei tamdiu interesse), ego autem pono ut postea resciscerem diabolum sic irrepsisse in officium pastoris Ecclesiae, in specie hominis vocatum esse ad praedicandum... baptizasse, celebrasse missam... et tali munere functum esse juxta institutionem Christi... tunc cogeremur fateri sacramenta ideo non inefficacia, sed verum baptismum, veram absolutionem, verum sacramentum coporis et sanguinis Christi. *De Missa privata. Wit.* 7, 243.

3. Omnes sumus sacerdotes, quotquot Christiani sumus. *Capt. Babyl. De Ordine. W.* 6, 564. — 4. *Ibid.* Bellarmin, *l. c.*, 24, p. 399 sq., cite plusieurs autres textes de Luther confirmant ces idées. — 5. Munus baptizandi ubi mulierculis injunctum reperient, quemadmodum illis permittunt. *Antidot. Conc. Trid.*, sess. 7, can. 10. *C. R.* 35, 496.

6. Bellarmin reproduit ici l'anecdote rapportée par Nicéphore (*Hist. Eccl.*, 11, 20. M. *G.*, 146, 630) et d'après laquelle S. Amphiloque aurait

et ne peut davantage le recevoir par concession divine; cet acte serait donc de sa part usurpation ou mensonge [1].

Bien plus, « tous les Baptisés n'ont pas le pouvoir d'administrer les sacrements, à l'exception du Baptême et du Mariage; mais ceux-là seuls qui ont été ordonnés légitimement dans l'Église pour cette fin ». Les apôtres avaient bien été baptisés par le Christ avant sa Passion; ils baptisaient, en effet, pendant leurs missions à travers la Judée et la Galilée [2], et il n'est pas croyable qu'ils aient baptisé avant d'avoir été baptisés eux-mêmes [3]. Pourtant ils reçurent de Jésus-Christ, avant sa Passion ou après sa résurrection, les pouvoirs de consacrer ou d'absoudre; ils ne les avaient donc pas reçus au Baptême. Saint Paul distingue soigneusement les apôtres et les prophètes du reste des fidèles [4], et interdit à tout homme, qui n'a pas été appelé de Dieu comme Aaron, d'usurper les fonctions sacerdotales [5]; les contextes démontrent qu'il ne s'agit pas du simple exercice d'un pouvoir commun à tous les fidèles, mais de pouvoirs spéciaux réservés par Dieu à des baptisés choisis entre tous. Si tous les hommes ont reçu de Dieu au baptême le pouvoir d'administrer les sacrements, de quel droit les priverait-on de l'exercer, du moins en l'absence de ministre? Dans la loi ancienne, les prêtres seuls pouvaient administrer les sacrements, si inférieurs aux nôtres, et le roi Ozias [6] fut atteint de la lèpre pour avoir usurpé une fonction sacerdotale [7].

Lorsque saint Pierre a dit à tous les fidèles : « Vous êtes une race sainte, un sacerdoce royal [8] », il parlait d'un sacerdoce purement spirituel, par lequel nous offrons des hosties spirituelles, c'est-à-dire nos bonnes œuvres, surtout louanges et

---

été ordonné évêque par les anges, et cette ordination ratifiée par les évêques de la province.

1. Est tamen observandum, quod si forte angelus bonus sacramentum aliquod ministraret, illud habendum esset ratum, quia certum esset id factum esse divina dispensatione extraordinaria... At si diabolus idem faceret, iterandum esset sacramentum, quia diabolus nec habet ex se potestatem, nec peculiari Dei dispensatione acciperet, sed sibi usurparet, aut falleret. *L. c.*, 24, p. 401. — 2. *Joan.*, 4, 2.

3. *L. c.*, 24, p. 402. — 4. *Rom.*, 12, 6; 1ª *Cor.*, 12, 4, *Eph.*, 4, 11.

5. *Hebr.*, 5, 4. — 6. 2 *Paral.*, 26, 20. — 7. *L. c.*, 24, p. 403.

8. 1ª *Petri*, 2, 5, 9.

prières. Ce sacerdoce est commun à tous les hommes de bien[1]. Mais il y en a encore un autre, proprement dit, auquel seul appartient le pouvoir d'offrir le sacrifice proprement dit[2]. Les charismes de l'Église primitive étaient donnés de Dieu aux fidèles comme aux prêtres, mais ne conféraient à ceux-ci aucun pouvoir d'ordre, aucun sacerdoce au sens propre du mot[3].

Après avoir rappelé au passage que la valeur des sacrements ne dépend pas de la foi ou de la vertu du ministre qui les confère, et résumé la célèbre controverse qui mit aux prises saint Cyprien avec l'Église romaine[4], Bellarmin se demande quelle intention est nécessaire au ministre du sacrement pour que celui-ci soit valide. Luther[5] et Calvin[6] enseignaient d'un commun accord que l'intention du ministre n'est rien; pourvu qu'il accomplisse correctement le rite prescrit, si le fidèle se croit baptisé ou absous, il l'est. Le célèbre controversiste Ambroise Catharin, dans son opuscule sur l'intention que doit avoir le ministre des sacrements, avait énoncé cette étrange théorie qu'il suffit au ministre de vouloir accomplir, et d'accomplir de fait, le rite extérieur comme le veut l'Église, sans qu'il soit besoin pour lui « de vouloir célébrer le mystère que le Christ a institué, et que l'Église célèbre[7] ». Bellarmin frappe cette théorie de la même réprobation que les erreurs luthériennes ou calvinistes. « Je ne vois pas en quoi cette opinion diffère de celle des hérétiques, sinon qu'à la fin de son opuscule Catharin se soumet à l'autorité du siège apostolique, tandis que les hérétiques se raillent de cette autorité[8] ».

Le concile de Trente a défini qu'il faut au ministre du sacrement « au moins l'intention de faire ce que fait l'Église[9] ». C'est que la forme des sacrements n'est pas une parole pure-

---

1. *L. c.*, 25, p. 404. — 2. *Ibid.* — 3. *L. c.*, p. 405.

4. Bellarmin croit que S. Cyprien se rétracta avant sa mort, et se fonde pour cela sur la lettre 93 de S. Augustin *ad Vincentium*, 10. *M. L.* 33, 340.

5. *Artic. 12 a Leone X damnatus.* Denzinger, *Enchir.*, n° 636.

6. *Antidot. conc. Trid.*, sess. 7, can. 11. *C. R.* 35, 496.

7. Cf. Serry, *Vindiciae*, 5, p. 27.

8. Quae opinio non video quid differat a sententia haereticorum, nisi quod Catharinus, in fine opusculi, subjicit se Apostolicae sedi, et Concilio; illi autem rident utrumque. *L. c.*, 27, p. 413. — 9. *Sess.* 7, can. 11. Denzinger, *Enchir.*, n° 735.

ment spéculative, dont toute l'efficacité réside dans le sens qu'elle offre à l'auditeur, toujours puissante qu'elle tombe de la bouche de l'ânesse de Balaam, de celle d'un perroquet, ou de celle d'un homme; c'est une parole pratique, qui ne signifie pas seulement, mais opère ce qu'elle signifie; cette vertu d'opérer des effets de salut, la parole humaine ne l'a pas d'elle-même; elle ne l'a que si elle est prononcée par celui qui a reçu de Dieu des pouvoirs, et veut les exercer [1]. Souvent d'ailleurs la forme du sacrement est indéterminée, et ne reçoit sa détermination que de l'intention de celui qui la prononce; telle la forme du Baptême, qui, d'elle-même, peut aussi bien signifier la purification du corps que celle de l'âme [2]. Enfin le ministre du sacrement n'est pas un instrument quelconque de Dieu; c'est un instrument animé, un instrument raisonnable, et Dieu, qui lui a confié le pouvoir d'accorder ou de refuser le sacrement, veut qu'il exerce ce pouvoir non seulement par les membres de son corps, mais par les puissances de son âme [3].

L'intention requise est celle de faire ce que fait la vraie Église, l'Église de Jésus-Christ, quand bien même le ministre croirait que cette Église est à Genève et non à Rome [4]; l'intention virtuelle est suffisante, c'est-à-dire celle qui existe « lorsque l'intention actuelle n'est pas présente à cause d'une distraction, mais l'était peu auparavant, et que l'action s'accomplit en vertu de l'intention actuelle précédente [5] »; par contre l'in-

---

1. Verba speculativa, quia totam efficaciam suam habent in significando, a quocumque dicantur, eamdem vim habent; idem enim significant verba, sive dicantur ab homine sobrio, sive ab ebrio, sive etiam a psittaco, vel ab asina Balaam... at verba practica, quae praeter significationem habent efficientiam, non sunt efficacia, nisi dicantur ab eo, qui habet potestatem et voluntatem faciendi quod verba significant. *L. c.*, 27, p. 415.

2. *L. c.* — 3. Potest homo esse instrumentum per membra corporalia, potentias sentientes, et etiam rationem... ministros sacramentorum esse hujus generis patet ex scriptura; nam Matth., 24, 45 dicitur : « Quis est fidelis servus, et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam »; ubi fidelitas et prudentia indicant talem esse hunc servum, ut in ejus arbitrio sit facere et non facere; ad hoc enim requiritur fidelitas et prudentia... cum ejusmodi instrumenta potissimum sint instrumenta per voluntatem et intentionem, si haec tollatur, desinunt esse instrumenta. *L. c.*, 28, p. 415. — 4. *L. c.*, p. 413. — 5. *L. c*

tention habituelle ne suffit pas, c'est-à-dire « cette inclination ou cette promptitude à agir, résultant d'une habitude infuse ou acquise, qui peut exister même dans un homme endormi [1] ».

III. EFFICACITÉ DES SACREMENTS.

Production de la grâce. — Causalité physique ou morale des sacrements. — Sacrements de la loi ancienne et de la loi nouvelle. — Le caractère produit par trois sacrements.

Calvin posait ainsi le problème : « Il est question de savoir si Dieu besogne par sa vertu propre et intrinsèque, comme on dit, ou s'il résigne son office aux signes externes [2] ».

Bellarmin proteste contre cet exposé peu loyal de la thèse catholique ; il s'élève avec autant de force contre cette tactique, habituelle aux protestants, de s'attaquer à telle ou telle opinion scolastique, en la donnant comme la doctrine officielle de l'Église [3]. La question n'est donc pas de savoir si les sacrements sont, pour le chrétien, cause physique ou cause morale de la grâce ; les deux opinions ont leurs tenants parmi les docteurs catholiques, et sont librement discutées. La formule qui rend le dogme catholique, et est admise de tous, est l'expression célèbre : les sacrements produisent la grâce dans celui qui les reçoit *ex opere operato*. Discutable peut-être grammaticalement, elle offre, du moins, un sens clair.

Ce qui produit activement, immédiatement, instrumentalement, la grâce justifiante, c'est la seule action extérieure qu'on appelle sacrement, ou *opus operatum;* dire que le sacrement produit la grâce *ex opere operato*, c'est dire qu'il la produit en vertu de l'action sacramentelle elle-même, telle que Dieu l'a instituée, non en vertu des mérites de celui qui administre ou reçoit le sacrement [4].

---

1. *L. c.* — 2. *Inst.*, 4, 14, 17. *C. R.* 32, 897.

3. Luther, *Capt. Bab. De Bapt. W.* 6, 531. — Calvin, *Antidot. Conc. Trid.*, sess. 7, cap. 5, 8. *C. R.* 35, 494, 496. — Chemnitz, *Examen*, t. 2, p. 125.

4. Id quod active, et proxime, atque instrumentaliter, efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive operatum, ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis. *L. c.*, 2, 1, p. 424.

Que la grâce soit ainsi produite dans l'âme du fidèle par l'action sacramentelle elle-même, et non par les dispositions de foi qu'elle excite en cette âme, on le conclut des textes de l'Écriture où l'institution des sacrements est rapportée [1].

Quand on considère dans les Écritures les figures, les prophéties, l'enseignement le plus clair sur les sacrements, et que, d'après ces textes, jamais l'influence du sacrement ne consiste à exciter la foi dans l'âme du fidèle, mais toujours à purifier, à sanctifier cette âme, la fausseté de la thèse des hérétiques apparaît évidente. Si on nie que les sacrements sanctifient vraiment et directement, malgré les enseignements formels de l'Écriture, on pourra nier aussi bien que la foi justifie ; car l'Écriture n'attribue rien à la foi qu'elle n'attribue aussi aux sacrements [2].

Les plus anciens conciles, comme les plus récents, sont aussi affirmatifs au sujet de l'action directement sanctificatrice du sacrement [3]. Les Pères grecs et latins, lorsqu'ils parlent de la vertu purifiante de l'eau baptismale, ou de la force divine qui nous vient de la réception de l'Eucharistie [4], ne laissent pas de doute sur leur pensée. Sans doute d'autres textes de l'Écriture ou des Pères attribuent la justification à la foi, à l'amour du fidèle [5], mais il s'agit des cas de nécessité, où la réception des sacrements n'est pas possible. Les arguments de raison donnés au commencement du traité pour prouver que la justification produite par les sacrements ne vient pas d'une simple excitation de la foi du fidèle, reviennent ici [6]. A l'objection fondamentale des protestants, que si les sacrements ont une vertu propre l'homme met en eux sa confiance, et non plus en Dieu, Bellarmin répond que toute la vertu du sacrement lui vient du Dieu qui l'institua ; donc toute la confiance que nous pouvons avoir en cette vertu se rapporte en définitive à la puissance et

---

1. Cf. *supra*, p. 330. — 2. *L. c.*, 4, p. 434.

3. Cf. v. g. *Conc. Milevitanum*, 2, c. 2 — le baptême des enfants « ut in eis regeneratione mundetur quod generatione traxerunt ». Denzinger, *Enchir.*, n° 65.

4. V. g. Basil., *De spiritu sancto*, 15. *M. G.* 32, 131. Augustinus, *tract.* 80 *in Joan. M. L.* 35, 1840. — 5. Cf. les principaux textes, ch. 9, 10, p. 441, 443 sq. — 6. Cf. *supra*, p. 331 sq.

à la bonté de ce Dieu[1]. Sans doute Dieu est tenu de donner sa grâce à celui qui reçoit dignement le sacrement, mais il est tenu par ses propres promesses[2].

Les protestants déclaraient inintelligible cette action directe que le sacrement, instrument de Dieu, peut exercer sur l'âme de celui qui le reçoit. Pour répondre, le cardinal expose les théories qui partagent les théologiens catholiques sur la causalité des sacrements. Il se déclare pour l'école qui tient, avec saint Thomas[3], que les sacrements ne sont pas seulement causes morales, mais causes physiques de la grâce. Il suffit, pour satisfaire aux exigences du dogme, de soutenir avec saint Bonaventure[4], Scot[5], Durand[6] que Dieu produit la grâce en l'homme, aussitôt que le sacrement a été administré à celui-ci, comme un banquier délivre une somme sur la présentation d'un billet[7]. Mais les expressions des Pères, quand ils décrivent l'efficacité des sacrements, ont une tout autre force, et on n'en rend pas pleinement compte si l'on n'admet « que le sacrement, avant d'agir, reçoit de Dieu une vertu, une bénédiction, une sanctification[8] ». Ce n'est pas que Dieu ajoute au signe sensible une qualité nouvelle spirituelle ou corporelle, « mais par le fait même qu'il daigne se servir de tel rite pour produire la grâce, il l'élève au-dessus de sa nature, et lui fait produire des effets surnaturels, dont il serait incapable si tout autre que Dieu l'employait[9] ». L'une ou l'autre de ces explications répond suffisamment à l'objection des protestants.

---

1. *L. c.*, II, p. 446. — 2. *L. c.* — 3. *Sum. theol.*, 3ª, q. 62, art. 4.
4. *In 4ᵐ*, dist. 1, q. 4. — 5. *In 4ᵐ*, dist. 1, q. 4. — 6. *In 4ᵐ*, dist. 1, q. 4.
7. Tunc homo praeberet signum actione sua, et Deus, alia actione, viso eo signo, infunderet gratiam, ut cum unus ostendit syngraphaм mercatori, et ille dat pecunias. *L. c.*, II, p. 449.
8. Puto longe probabiliorem, et tutiorem sententiam, quae dat sacramentis veram efficientiam; quia Patres passim docent, sacramenta non agere, nisi prius a Deo virtutem, seu benedictionem, seu sanctificationem, accipiant. *L. c.*
9. Virtus divinitus indita non est aliqua nova qualitas inhaerens spiritualis vel corporalis, sed est solum motus, vel usus Dei. Per hoc enim quod Deus utitur hac actione sacramentali, ad gratiam producendam, elevat eam, et facit eam attingere effectum supernaturalem, quem non posset attingere, si a quocumque alio moveretur. *L. c.* Bellarmin complète sa doctrine par un certain nombre d'explications ou de remarques

Avec des idées aussi différentes sur l'efficacité des sacrements, Bellarmin et ses adversaires ne peuvent évidemment s'entendre sur la nature des sacrements de l'ancienne Loi. Luther [1] et Calvin [2] ne mettaient pas de différence essentielle entre les signes sensibles de la grâce sous la loi ancienne et sous la nouvelle; les uns comme les autres excitent dans l'homme la foi que Dieu récompense de sa grâce; tout au plus pourrait-on dire que les sacrements de la loi nouvelle sont plus parfaits parce qu'ils ont une plus grande puissance pour faire jaillir la foi de nos cœurs [3].

Pour qui admet les décrets des conciles de Trente, et de Florence, la différence est tout autre. « Nos sacrements confèrent la grâce; ceux de la loi ancienne ne faisaient que la signifier [4] ». On peut dire cependant, en un certain sens, que les sacrements mosaïques produisaient la grâce dans les Juifs, en excitant en eux la foi et l'amour qui les justifiaient [5]. Bellarmin admet cette opinion, avec la majorité des théologiens, contre Pierre Lombard [6]; contre saint Bonaventure et Scot [7], il tient avec saint Thomas [8] que la circoncision elle-même, sacrement non de la loi mosaïque mais de la loi de nature, ne justifiait pas le Juif *ex opere operato,* mais seulement par les bonnes dispositions qu'elle excitait en lui *ex opere operantis.* « Les anciens étaient donc, comme nous-mêmes, justifiés par les mérites du Christ; mais ces mérites nous sont appliqués par les sacrements; ils l'étaient aux Hébreux par la seule foi; cette foi, du reste, réclamait en eux, comme condition sans laquelle elle n'eût pu produire ses effets, la circoncision » [9]. Cette doctrine, Bellarmin la prouve surtout par l'enseignement de

---

assez notables qui montrent quelle connaissance il a des systèmes scolastiques.

1. *De capt. Bab. De Bapt. W.* 6, 532 sq. — 2. *Instit. chrét.,* 4, 14, 22. *C. R.* 32, 904.

3. Calvin, *Antidot. Conc. Trid.*, sess. 7, can. 2. *C. R.* 35, 493.

4. *Sess.* 7 can. 2 — *Instructio pro Armenis.* Denz., *Enchir.*, n° 727, 590.

5. *L. c.*, 13, p. 453. — 6. *In 4^m^*, dist. 1. — 7. *In 4^m^*, dist. 1, a. 2, q. 3.

8. *Sum. Theol.*, 3^a^, q. 70, art. 3.

9. *L. c.*, 13, p. 454. Dans ses *Recognitiones,* Bellarmin fait remarquer qu'il n'a jamais nié que la circoncision remît le péché originel, mais seulement qu'elle le remît *vi sua* et *ex opere operato* (*Op.*, t. 1, p. 27).

saint Paul sur « la faiblesse et l'indigence » des rites de l'ancienne loi [1] ; la circoncision elle-même est souvent visée dans cet enseignement de l'Apôtre [2]. Tous les textes de l'Ancien Testament, qui attribuaient aux sacrements de l'ancienne loi une vertu sanctificatrice, et que pour cette raison les protestants comparaient aux textes qui prouvent l'efficacité des sacrements de la loi nouvelle, doivent s'entendre de la sanctification légale, ou de grâces purement temporelles [3]. Les Pères, que Chemnitz avait défié les catholiques de produire en leur faveur [4], ont clairement exprimé les mêmes pensées; Bellarmin en cite vingt-deux témoignages [5].

Cette exposition de l'efficacité des sacrements se termine par quelques brèves remarques sur l'effet spécial produit dans l'âme par trois d'entre eux, le caractère. Wiclif en avait nié l'existence [6] ; Calvin [7] et Chemnitz [8] le suivirent, déclarant que la doctrine de l'Église sur cette matière ne peut se prouver par l'Écriture, qu'elle fut inconnue aux premiers Pères, et qu'Innocent III en fait mention le premier. Bellarmin commence par reproduire la définition du concile de Trente [9] confirmant celle du concile de Florence dans l'instruction pour les Arméniens [10]. « Le caractère est un signe spirituel, imprimé dans l'âme par certains sacrements ». Le cardinal se contente d'exposer dans ses grandes lignes sa théorie du caractère, renvoyant pour le développement de ses preuves, et ses réponses aux objections, aux Controverses qui traiteront du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre. Pour lui, le caractère n'est pas seulement comme pour Durand « un être de raison, une relation qu'un homme acquiert par le fait d'être investi de certaines fonc-

---

1. *Galat.*, 4, 9. — 2. 1ª *Cor.*, 7, 19 — *Gal.*, 6, 15. — 3. *L. c.*, 17, 462 sq.
4. *Examen*, t. 2, p. 12 sq. — 5. *L. c.*, 15, p. 458.
6. Istorum (les doctrines des théologiens sur le caractère) fundationem vel fructum, nec in scriptura sacra, nec in ratione considero. *Trialogus*, 4, 15, p. 296.
7. Quod de charactere indelebili fabulantur, ex eadem prodiit officina; nam veteribus hoc totum ignotum fuit, et magis consentaneum est incantationibus magicis, quam sanae Evangelii doctrinae. *Antidot.*, sess. 7, can. 9. *C. R.* 35, 496.
8. *Examen*, t. 2, p. 28. — 9. *Sess.* 7, can. 9, Denz., *Enchir.*, n° 734.
10. Denz., *Enchir.*, n° 590.

tions, telles les relations du maître ou du chef avec leurs subordonnés »[1]. Il n'est pas même simplement une relation réelle, comme le voulait Scot[2]; c'est « une qualité absolue de laquelle, du reste, résulte en nous une relation de similitude avec le Christ, auquel le caractère nous configure[3] ». Cette qualité nouvelle, reçue par le fidèle, le rend capable de certaines grâces (celui-là seul qui est marqué du caractère baptismal peut recevoir les autres sacrements), et de certains ministères (celui-là seul qui est marqué du caractère de l'ordre peut administrer certains sacrements). Elle rend ceux qui l'ont reçue plus semblables au Christ, en leur conférant des grâces et des pouvoirs particuliers qui furent en Jésus; par là même, elle les distingue de tous les autres fidèles. C'est dans la substance même de l'âme qu'elle s'imprime; elle est indélébile, car, de l'avis de tous, les rites sacrés qui la confèrent ne peuvent être renouvelés; aucun sacrement de l'ancienne loi ne fut capable de la produire[4]; Bellarmin reconnaît de bonne grâce que l'existence du caractère peut difficilement se prouver par l'Écriture seule; « il ne manque pas cependant de textes d'où on peut la conclure, surtout si on leur joint les explications des Pères et de l'Église, sans lesquelles on ne pourrait établir certainement aucun dogme ecclésiastique[5] ». Le caractère nous apparaît ainsi décrit par saint Paul lorsqu'il présente le baptisé comme « oint, marqué du sceau de Dieu[6] »; lorsqu'il lui recommande « de ne pas contrister l'Esprit de Dieu qui l'a marqué de son sceau[7] ». Le mot même de caractère se rencontre pour la première fois dans saint Augustin[8]; les Pères qui l'ont précédé, s'ils n'ont pas le mot, ont l'idée, lorsqu'ils parlent par exemple « du signe saint et indélébile[9] » dont l'âme

1. *In 4^m*, 4, 1. — 2. *In 4^m*, 6, 9.
3. Est character qualitas absoluta, ex qua tamen consurgit relatio similitudinis ad Christum, cui configuramur per characterem. *L. c.*, 19, p. 470. — 4. *L. c.*, 19, p. 471.
5. Non desunt loca scripturae, ex quibus character colligi possit, praesertim adjuncta explicatione Patrum, et Ecclesiae, sine qua nullum dogma Ecclesiasticum omnino certo statui potest. *L. c.*, 20, p. 472.
6. 2^a *Cor.*, 1, 21, 22. — *Ephes.*, 1, 13, 14. — 7. *Ephes.*, 4, 30.
8. V. g. *Epist.*, 173, 185. *M. L.* 33, 754, 803.
9. Cyrillus Hierosol., *Praef. cateches. M. G.* 33, 359.

est marquée au Baptême, du signe que les Anges reconnaissent dans le baptisé [1]; ces expressions ne peuvent s'entendre d'une marque purement extérieure qui distingue le baptisé des autres hommes, comme serait, par exemple, l'invocation de la Trinité, la récitation du symbole; ils disent un effet spécial, indélébile, produit dans l'âme par certains sacrements, non par les autres [2].

La raison elle-même nous montre les hautes convenances de l'institution divine du caractère.

Il est digne de Dieu, lorsqu'il choisit et consacre un homme pour recevoir ou administrer les sacrements, de ne pas le faire par une désignation tout extérieure, qui ne change rien en lui, à la manière humaine, mais de répandre en lui des qualités nouvelles qui le rendent apte à tel ou tel office ou ministère [3].

Le seul fait qu'on ne réitère jamais le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, prouve bien qu'ils confèrent à l'âme quelque chose de plus que les autres sacrements. Des autres sacrements, il peut ne rien rester, car la grâce, qui est le seul effet produit par eux, peut se perdre, et, de fait, se perd souvent. Quand bien même le fidèle ne l'a pas perdue, il peut l'augmenter toujours, et voilà pourquoi on réitère les autres sacrements. Si on n'agit pas de même pour le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, c'est que d'eux il reste toujours un effet, que la répétition ne peut augmenter [4].

IV. NOMBRE ET HIÉRARCHIE DES SACREMENTS.

Sept sacrements; la tradition sur ce nombre. — Hiérarchie des sacrements. — Sacramentaux. — Cérémonies en usage dans l'administration des sacrements.

Les divers chefs du protestantisme avaient des idées très divergentes sur le nombre des sacrements. Tous admettaient

---

1. Basil., *Orat.* 13 *de Bapt. M. G.* 31, 427.

2. *L. c.*, 21, p. 474. — 3. Credibile est, cum Deus aliquem deputat et consecrat ad sacramenta vel danda, vel recipienda, vel alia ministeria, id non faciat per simplicem deputationem, ut homines facere solent, sed infundendo certas qualitates quibus illi fiant apti et idonei ad talia officia vel ministeria. *L. c.*, 22, p. 475. — 4. *L. c.*, 22, p. 476 sq.,

le baptême et l'eucharistie, clairement désignés dans l'Évangile; Luther y ajoutait la pénitence[1], Zwingle le mariage[2], Calvin l'ordination[3]; Mélanchthon, après quelques hésitations, avait fini par n'exclure que la confirmation et l'extrême-onction[4]. Après s'être égayé de ces contradictions, qui lui rappellent une fois de plus la parole du Christ « Tout royaume divisé périra », Bellarmin s'efforce de prouver que sept sacrements, et sept seulement, sont d'institution divine, et ont toujours été reçus dans l'Église. La preuve est d'abord esquissée pour chacun en particulier, l'auteur se proposant de reprendre en détail sa démonstration dans les Controverses consacrées aux différents sacrements[5]. Mais une objection se pose, que Chemnitz avait développée avec complaisance[6]. La cérémonie du lavement des pieds, telle qu'elle est décrite dans saint Jean, n'a-t-elle pas tous les caractères d'un véritable sacrement? De fait, de nombreux Pères ne l'ont-ils pas regardée comme telle? Et dès lors que devient le chiffre des sept sacrements de l'Église romaine? — Une chose a manqué au lavement des pieds pour être un véritable sacrement, répond Bellarmin; l'ordre du Christ à l'Église de répéter cet acte jusqu'à la fin des siècles. En disant à ses apôtres : « Je vous ai donné l'exemple pour que, ce que j'ai fait, vous le fassiez aussi », il leur a ordonné d'imiter l'humble charité dont ils venaient d'être les témoins, non de l'imiter sous cette forme particulière. La preuve de cette pensée du Christ est dans la conduite subséquente de l'Église, qui n'a jamais reçu universellement la pratique du lavement des pieds[7]. — De plus, on ne voit pas, dans le texte évangélique, que la promesse de la grâce sanctifiante ait été faite par le Christ à ceux qui accompliraient cet acte d'humilité[8]. Sans doute, des Pères assez nombreux ont appelé sacrement le lavement des pieds, mais

1. *Assertio 35 contra Lovan. Witt.* 2, 545.
2. *De vera et falsa relig. De sacram. Op.*, t. 2, p. 199.
3. *Inst. chrét.*, 4, 19, 31. *C. R.* 32, 1118.
4. *Loci, 3ª aetas, C. R.* 21, 849. — 5. *L. c.*, 21, p. 481 sq.
6. *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 6 sq.
7. *L. c.*, 24, p. 484; cf. *Joan.*, 13, 7 sq. — 8. *L. c.*, p. 485.

ils ont pris ce mot dans un sens large, comme ils le font pour d'autres cérémonies saintes et symboliques; le fait qu'ils ne blâment pas les Églises qui n'admettent pas cet usage; le fait qu'ils n'attribuent pas au lavement des pieds la vertu de remettre les péchés mortels, montrent que ce sacrement n'est pas pour eux l'égal du baptême, de la pénitence, ou de l'extrême-onction[1].

La première preuve apportée par le cardinal en faveur du nombre des sept sacrements est la tradition théologique. Tous les théologiens, au moins depuis le Maître des sentences, ont admis ce nombre; et par conséquent, l'Église universelle a cru et enseigné pendant au moins quatre siècles la doctrine niée aujourd'hui par les protestants. Si cette doctrine était fausse, l'Église universelle aurait propagé pendant quatre siècles une erreur très pernicieuse, en présentant aux fidèles, comme les canaux de la grâce, des rites qui n'auraient pas eu cette vertu, ou en les privant de précieux moyens de sanctification[2]. Cette erreur serait particulièrement grave dans la matière des sacrements, qui intéresse la vie pratique des fidèles. Le bon usage des sacrements est, pour tous les luthériens, une des notes de la vraie Église; si l'Église universelle a, pendant quatre cents ans, erré en cette matière, elle n'est plus l'Église de Jésus-Christ[3]. Les conciles de Florence[4] et Trente[5], ce dernier dans une définition expresse, ont consacré ce nombre de sept sacrements. Si on repousse leur autorité, il faut repousser celle de tous les anciens conciles.

On le voit, Bellarmin n'a pas recouru à la tradition historique pour prouver le nombre des sept sacrements. Il reconnaît loyalement, dans ses réponses aux objections de Calvin[6], que l'Écriture ne donne nulle part expressément le nombre des sacrements, et que les anciens Pères ne se sont pas occupés de cette question;

---

1. *L. c.* Cf. v. g. Ambros., *De sacramentis*, 3, 1. *M. L.* 16, 432 sq.
2. *L. c.*, 25, p. 486. — 3. *L. c.*
4. *Decr. pro Armenis.* Denzinger, *Enchir.*, n° 590.
5. *Sess.* 7, can. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 726.
6. *Inst. chrét.*, 4, 19, 3. *C. R.* 32, 1082.

il doit nous suffire qu'un Père, en plusieurs endroits de ses œuvres, ou du moins plusieurs Pères de la même époque, aient mentionné nos sept sacrements; et cela nous l'avons établi [1].

Que l'antiquité chrétienne ne nous donne pas plus de renseignements sur le nombre des sacrements, il n'y a pas à s'en étonner; les Pères n'ont parlé des sacrements qu'à l'occasion de polémiques avec les païens ou les hérétiques, ou d'instructions pratiques aux fidèles; ils ont compté plus ou moins de sacrements selon que le demandaient leur matière ou leur auditoire; la théorie scientifique n'est venue qu'ensuite, bien que tous les éléments s'en retrouvent dans l'enseignement des Pères [2].

Pour les réformateurs tous les sacrements sont égaux, et la chose va de soi, puisque tous ne servent qu'à exciter la foi dans le fidèle [3]. Le concile de Trente, au contraire, a défini qu'il y a entre eux une hiérarchie [4], le premier de tous étant sans contredit la sainte Eucharistie, qui contient non seulement la grâce, mais l'auteur même de la grâce [5].

Le traité se conclut par quelques réponses aux attaques dirigées contre les cérémonies catholiques. Certaines, bien qu'instituées par le Christ et les Apôtres, ne nous sont connues que par la tradition; « telle l'onction dans la confirmation ». Certaines ont une vertu sanctificatrice spéciale, tel le signe de la croix si efficace contre les démons. L'Église a le pouvoir d'instituer des rites nouveaux, non pour la justification de l'impie — c'est le propre du sacrement — mais pour d'autres fins salutaires. Ces fins peuvent être une plus grande intelligence des mystères de la religion dans le peuple chrétien, la guérison des maladies, la purification des péchés vé-

1. Scripturam neque septem, neque duo, neque tria, usquam expresse numerare... nullum ex Patribus scripsisse umquam sacramenta non esse septem, aut esse tantum duo vel tria... satis igitur esse debet, quod Patres in variis locis, aut certe varii Patres ejusdem aetatis, omnium septem sacramentorum alicubi meminerint, ut supra ostendimus. *L. c.*, 27, p. 489. — 2. *L. c.*, 27, p. 490 sq.

3. Luther, *Instructio ad Pragenses. W.* 12,190 sq.

4. *Sess.*, 7, can. 3. Denzinger, *Enchir.*, n° 728. — 5. Eucharistia non solum virtutem quamdam operativam, sed ipsum Christum auctorem illius virtutis, vere continet. *L. c.*, 28, p. 493.

niels. Ces grâces sont certainement obtenues « par manière d'impétration », la prière de l'Église étant exaucée de Dieu. On peut même dire, avec probabilité, « que les cérémonies ecclésiastiques produisent ces effets par l'application des mérites de Jésus-Christ, c'est-à-dire *ex opere operato,* comme il arrive pour la justification dans les sacrements [1] ». Que l'une ou l'autre de ces interprétations soit admise, l'efficacité des cérémonies ecclésiastiques, et le pouvoir qu'a l'Église d'en instituer de nouvelles, sont incontestables; dès les temps apostoliques, le concile de Jérusalem ordonne l'abstinence des viandes étouffées; d'autres cérémonies, qui ne sont pas mentionnées dans l'Écriture, sont données par les premiers Pères comme d'origine apostolique; et depuis, à toutes les époques, on voit l'Église légiférer en cette matière, et mettre fin aux controverses qui s'élèvent.

Les cérémonies ecclésiastiques sont donc dignes du respect des fidèles; et il peut y avoir faute grave à les omettre. Elles sont d'ailleurs souverainement utiles pour élever à Dieu l'intelligence et le cœur de l'homme. « Les cérémonies sont à la religion ce que le sel est aux viandes, l'écorce à la moelle »; elles sont, pour le chrétien, l'occasion de nombreux actes de foi et de piété [2].

Pour ses cérémonies officielles, l'Église a toujours voulu une langue spéciale « qui ne fût pas la langue du peuple, et qu'en même temps pussent comprendre les doctes, c'est-à-dire les pasteurs et les ministres »; les raisons déjà apportées dans le traité de la parole de Dieu pour la justification de la langue liturgique sont de nouveau exposées ici [3].

Calvin se scandalisait de ce pouvoir revendiqué par l'Église d'instituer et modifier les rites sacrés, « en quoy le pape avec

1. Caeremonias ab Ecclesia institutas tribus modis posse esse utiles... primo ad ornandum et repraesentandum aliquod mysterium religionis... secundo ad morbos curandos, et daemonia expellenda, et peccata venialia purganda, et alia id genus, idque per modum impetrationis : ... tertio modo probabile est posse Ecclesiam instituere ejusmodi caeremonias ad eosdem effectus, per applicationem Christi meritorum, ita ut ex opere operato illos effectus producant, quomodo ex opere operato sacramenta justificant. *L. c.*, 31, p. 498.

2. *L. c.*, 31, p. 500 sq. — 3. Cf. *supra*, c. 1, p. 25 sq..

les siens ont exercé une cruelle tyrannie et géhenne sur les âmes[1] ». C'est une insulte au Christ qui ne nous aurait pas suffisamment instruits de ce que nous devons croire ou faire. C'est la résurrection de ce formalisme pharisaïque contre lequel a tant protesté Notre-Seigneur, et la mort du culte en esprit et en vérité. C'est une désobéissance à l'Écriture qui défend de rien ajouter à la parole de Dieu ou de se soumettre aux traditions des hommes. C'est trop souvent une simple reproduction des rites juifs, ou même païens. Bellarmin répond avec soin à ces objections populaires. Nulle part, dans l'Évangile, Jésus n'a interdit à l'Église de régler les détails du culte dont il établissait lui-même les points essentiels; un esprit intérieur, inconnu aux Juifs et aux païens, vivifie les cérémonies chrétiennes, lors même que le rite extérieur est analogue; l'Écriture n'a pas défendu d'ajouter à la parole de Dieu pour en expliquer le sens, mais pour le corrompre; des usages institués par l'Église en vertu des pouvoirs reçus de Dieu ne sont pas des usages purement humains. Celui-là seul est menteur et faussaire qui corrompt la parole ou le commandement de Dieu. Et ces crimes, les Calvinistes ne s'en rendent-ils pas coupables, eux qui repoussent tant de livres inspirés de Dieu, et suppriment plusieurs des sacrements institués par lui[2].

---

1. *Inst. chrét.*, 4,10. *C. R.* 32,757 sq.; surtout 770 sq.
2. *L. c.*, 32, p. 501 sq.

CHAPITRE IX

BAPTÊME ET CONFIRMATION

I. BAPTÊME.

Matière et forme. — Le baptême « In Nomine Christi ». — Nécessité du baptême pour le salut. — Sort des enfants non baptisés des fidèles. — Institution du baptême par le Christ; son époque. — Baptême de sang; comment sanctifie-t-il? — Baptême de désir. — Ministre du baptême. — Baptême des enfants. — Effets du baptême. — Baptême de Jean et baptême de Jésus.

A propos du Baptême, les controverses avec les luthériens et calvinistes étaient moins ardentes qu'à propos d'autres sacrements, tous admettant les enseignements de l'Écriture sur son institution. Bellarmin commence cependant son exposé en réfutant les définitions erronées que donnent du baptême Mélanchthon[1] et Calvin[2]. Lui-même adopte celle du catéchisme du concile de Trente « sacrement de la régénération par l'eau et la parole de vie[3] »; cette définition tirée de l'Écriture[4] est claire et complète.

Au sujet de la matière du baptême, une seule erreur récente était à réfuter, celle de Luther, qui, dans ses propos de table, admettait qu'à défaut d'eau on peut baptiser avec de la bière, du vin, « ou tout autre liquide pouvant servir pour un bain[5] ». Cette opinion est contraire à l'institution du sacrement telle

---

1. Signum quod Deus nobiscum agit, et recipit nos in gratiam, *Loci, 3ª aetas C. R.* 21,871.

2. La marque de notre chrestienté, et le signe par lequel nous sommes receuz en la compagnie de l'Église, afin qu'estans incorporez en Christ, nous soyons réputez du nombre des enfans de Dieu, *Instit. chrét.*, 4,15, 1. *C. R.* 32,910.

3. *De Bapt.*, 5. — 4. *Joan.*, 3,5 sq.; — *Ephes.*, 5,26.

5. Alles was Bad genannt kann werden, das dienet auch zur Taufe. *Tischred.*, t. 3, p. 47.

que l'Écriture la rapporte [1], à la doctrine et à la pratique de l'Église primitive, qui n'a jamais admis comme matière du baptême que l'eau naturelle [2].

A propos de la forme du baptême, le cardinal réfute à nouveau l'erreur de Luther qui trouvait valide tout baptême conféré, non pas au nom de l'homme, mais au nom de Dieu, ou même simplement reçu en ce nom [3]. Il discute « l'opinion incommode de nombreux catholiques, qui pensèrent que l'invocation d'une seule personne de la Trinité, et spécialement du Christ, était suffisante pour la validité du sacrement ». Ceux qui ont soutenu cette opinion se sont laissé égarer par l'autorité de saint Ambroise [4]; et Ambroise lui-même ne semble pas avoir voulu indiquer la forme du Baptême, mais dire simplement qu'il devait être conféré « dans la foi du Seigneur Jésus, par son autorité, par son institution, ou encore en son nom, mais non pas seul, en y ajoutant ceux du Père et de l'Esprit-Saint [5] »; telle est l'interprétation de saint Basile, à propos des textes où saint Luc montre les Apôtres baptisant au nom de Jésus-Christ [6], et Ambroise, d'ordinaire, suit Basile.

La forme nécessaire du baptême suppose donc l'invocation des trois personnes divines. « Que ce soit là la forme vraie et nécessaire du Baptême, nous le tirons de l'Évangile, mais non évidemment de l'Évangile seul; il nous faut recourir à la Tradition, et aux explications de l'Église ». En effet, le seul texte de l'Évangile, où il est recommandé de baptiser au nom des trois personnes, ordonne en même temps aux apôtres d'enseigner les fidèles [7]. « De ces paroles il ne suit pas que, lorsque nous enseignons les fidèles, nous devions dire : « Je vous enseigne »; il semblerait donc de même qu'il suffise de

1. *Joan.*, 3,5; *Ephes.*, 5,26. — 2. *De Baptismo*, 2. *Op.*, t. 3, p. 514.
3. Cf. *supra*, p. 337.
4. *De Spiritu Sancto*, 1, 3. *M. L.* 16,713.
5. Opinio incommoda multorum catholicorum, qui putant sufficere ad Baptismum invocationem unius personae divinae tantum, ac praesertim Christi, *L. c.*, 3, p. 516 sq..... potest intelligi multis modis, nimirum ut baptizasse dicantur in fide Domini Jesu... vel auctoritate Domini Jesu... vel denique in nomine Jesu, sed non solius. *L. c.*, p. 518.
6. *Act.*, 2,38; cf. S. Basil., *De Spiritu Sancto*, 12. *M. G.* 32,115.
7. *Matth.*, 28,19.

baptiser, comme d'enseigner, sans annoncer formellement que nous accomplissons cette action ». Calvin qui, repoussant l'interprétation traditionnelle de l'Écriture, oblige cependant le ministre à prononcer les paroles : « Je te baptise » en accomplissant l'acte, manque en cela de logique.

Que le Baptême soit nécessaire pour le salut en vertu du précepte du Christ, tous en tombent d'accord; mais qu'il soit nécessaire d'une nécessité de moyen « de telle sorte que celui qui n'est pas baptisé, quand bien même l'ignorance l'excuserait d'avoir violé le précepte, soit condamné à périr », la chose est discutée entre les catholiques et leurs adversaires; Calvin, en particulier, tient que les enfants des fidèles sont, même sans avoir reçu le baptême, saints, membres de l'Église, destinés au ciel s'ils meurent dans cet état avant l'âge de raison[2]. Le concile de Trente, au contraire, a défini « que le baptême est nécessaire au salut[3] ».

Le texte fondamental qui établit cette vérité est la parole du Christ à Nicodème : « Personne, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu[4] ». Ces mots, pris surtout dans leur contexte, « disent une nécessité, non seulement de précepte, mais de moyen ». Les diverses interprétations inventées par les calvinistes et les luthériens pour se délivrer de ce texte — l'eau signifierait la pénitence, la grâce de l'Esprit purifiant, la passion du Seigneur, la prédication chrétienne[5] — sont réfutées comme détournant de la plus étrange façon le sens obvie du texte, et opposées à l'interprétation commune des Pères : « Or, à propos d'un texte dont les

---

1. Hanc esse veram et necessariam formam Baptismi colligitur ex Evangelio, sed non evidenter ex solo Evangelio; nam cogimur recurrere ad traditionem, et Ecclesiae declarationem. Quod est notandum contra Calvinum, et alios haereticos, qui eamdem formam praescribunt in ritu Baptismi..., cum tamen nolint traditionem, sed solam scripturam admittere. In Evangelio nihil habemus nisi unum testimonium, *Matth.*, 28, 19. Ex quibus verbis, si sola considerentur, non cogimur dicere cum praedicamus « Ego vos doceo »; sed videmur satisfacere, si baptizemus et doceamus, etiamsi non exprimamus verbis nos id facere. *L. c.*, 3, p. 517.

2. *Antidot. conc. Trid. Sess.* 6, cap. 5. *C. R.* 35,443.

3. *Sess.* 7, can. 5. Denz., *Enchir.*, n° 742. — 4. *Joan.*, 3, 5.

5. *L. c.*, 4, p. 520 sq.

interprétations sont si diverses, des hommes, je ne dis pas chrétiens, mais simplement sages et prudents, n'ont rien de mieux à faire que de s'en rapporter au jugement des anciens qui ont, avant nous, exposé ce passage[1] ».

La nécessité du baptême se prouve encore par la tradition des conciles et des Pères « qui ont toujours cru que les enfants morts sans baptême étaient à jamais perdus[2] ».

La théorie des adversaires se fonde sur leur doctrine, qui sera réfutée ailleurs, « que les enfants des chrétiens naissent libres du péché d'origine, non parce qu'ils en sont exempts, mais parce qu'il ne leur est pas imputé en tant que fils des saints »; cette assertion est absolument opposée à la doctrine de saint Paul sur l'universalité du péché originel[3]. Si ailleurs l'apôtre appelle « saints » les enfants des chrétiens, c'est dans le même sens qu'il parle de la « sanctification » de l'époux infidèle par l'épouse fidèle[4], à cause de la sanctification à laquelle ils sont appelés, et de la sainteté de la famille dans laquelle ils naissent[5].

Mais si le baptême d'eau est nécessaire au salut, des milliers d'enfants innocents périront à jamais, et que devient la justice de Dieu? — « Je réponds avec Augustin[6] et Prosper[7] que les jugements de Dieu, lorsqu'il laisse périr tant d'enfants, sont cachés aux hommes, mais cependant très justes. En effet, si les enfants sont privés du baptême sans leur faute, ils ne périssent pas sans leur faute, puisqu'ils ont la faute originelle[8] ».

Quand le baptême est-il devenu nécessaire au salut? Bellarmin tient qu'il fut institué avant la passion du Christ, le bap-

---

1. Cum hic locus tam varie exponatur ab hominibus hujus et superioris aetatis, nihil rectius facere possunt homines prudentes, etiamsi Christiani non sint, quam appellare ad judicium antiquorum, qui ante nostras lites hunc locum exposuerunt. *L. c.*

2. *L. c.*, p. 521. — 3. *Rom.*, 5,12; — 2ª *Cor.*, 5,14. Cf. *infra*, p. 551 sq.

4. 1ª *Cor.*, 7, 14. — 5. *L. c.*, p. 522 sq. — 6. *De bono persever.*, 12. *M. L.* 45,1010 sq.

7. Bellarmin lui attribue *De vocatione gentium*, 2, 20 sq. *M. L.* 51, 707.

8. Respondemus, cum Augustino et Prospero, Dei judicia esse occulta, cur tot parvulos perire sinat, interim tamen esse justissima; nam etiams, parvuli sine sua culpa non baptizantur, tamen non sine sua culpa pereunt, cum habeant originale peccatum. *L. c.*, 4, p. 524. Cf. *infra*, p. 563 sq.

tême qu'administraient les apôtres dans leurs courses apostoliques n'étant pas une simple préparation, comme celui de Jean, mais le vrai baptême conférant la grâce. Il fut institué, plus probablement, lorsque le Christ le reçut des mains de Jean, dans les eaux du Jourdain. Il ne fut pas nécessaire au salut avant la mort du Christ, puisque jusqu'à ce jour la loi ancienne était encore en vigueur, Jésus lui-même l'observant. Il devint nécessaire, et de moyen, et de précepte, à partir du jour de la Pentecôte, qui vit la promulgation définitive de la loi nouvelle [1].

Le baptême peut être cependant suppléé par le martyre « baptême de sang »; le Christ lui-même n'a-t-il pas dit en parlant de sa Passion « qu'il avait un baptême à recevoir [2] »; les Pères n'ont-ils pas, dès la plus haute antiquité, comparé les effets purifiants des deux baptêmes [3]?

Il est certain, en effet, et admis de tous, que le martyre est une reproduction de la mort du Seigneur. Il est également certain et admis que le martyre purifie entièrement l'âme de ses souillures, et la délivre de toute peine éternelle ou temporelle qu'elle pourrait avoir à subir encore. Voilà pourquoi l'Église ne fait jamais prier pour les âmes des martyrs. Mais cette vertu purifiante, le martyre l'a-t-il de lui-même et *ex opere operato,* ou bien à cause des dispositions très parfaites qu'il suppose chez celui qui donne au Christ le plus grand témoignage d'amour, *ex opere operantis?* — Bellarmin tient avec saint Thomas [4], contre Dominique Soto [5], « que le martyre confère la justification *ex opere operato,* de telle sorte que si un homme marchait au martyre étant en état de péché, mais sans affection formelle au péché, et ayant la foi, le commencement d'amour, et cette contrition au moins imparfaite qui est requise avant le baptême d'eau, il serait justifié et sauvé [6] ».

L'Église semble favoriser cette doctrine en honorant comme

1. *L. c.*, 5, p. 524 sq. Bellarmin suit le Maître des sentences et saint Thomas, *In 4^m*, dist. 3. — 2. *Marc.*, 10,38; *Luc.*, 12,50.
3. *L. c.*, 6, p. 527.
4. *In 4^m*, dist 4, q. 3, art. 3, q. 4. — 5. *In 4^m*, dist. 3, q. 1, art. 11.
6. *L. c.*, p. 528.

martyrs les petits enfants massacrés pour Jésus-Christ, et qui étaient incapables d'aucun acte de vertu. Bien des confesseurs souffrent davantage, et témoignent à Dieu plus d'amour, que certains martyrs; et pourtant les peines du Purgatoire ne leur sont pas remises à tous, au lieu qu'elles le sont à tous les martyrs. Lorsque l'Église recherche si un défunt doit être honoré comme martyr, elle n'examine jamais si avant son trépas il était en état de grâce, mais seulement s'il est mort pour le Christ dans la confession de la vraie foi et dans l'unité de l'Église; car pour les hérétiques et les schismatiques, ils ne peuvent être vraiment martyrs, puisque le péché d'hérésie ou de schisme, dans lequel ils persévèrent au moment de leur mort, est en eux un obstacle à la grâce de Dieu. Les Pères, lorsqu'ils assimilent pleinement le baptême de sang au baptême d'eau, ne semblent pas demander d'autres dispositions pour l'un que pour l'autre [1]. Il peut se faire qu'un chrétien, non encore justifié, se trouvant en face du martyre, se résolve à donner sa vie, non par amour pur de Dieu, mais par crainte de l'enfer ou par espérance du ciel; d'un tel homme, on ne peut dire qu'il a une vraie charité; et pourtant il fait bien en donnant sa vie pour confesser le Christ; et il est martyr, c'est-à-dire témoin de la vérité; à un tel homme la grâce est accordée, les péchés remis en vertu du martyre, *ex opere operato* [2].

Non seulement le martyre, mais « la parfaite conversion et pénitence est dite à bon droit baptême de désir, et peut suppléer, du moins dans le cas de nécessité, le baptême d'eau [3] ». Cette proposition n'a pas été aussi universellement admise par les anciens que la précédente. « Je ne connais pas un seul ancien qui ait nié que le martyre pût suppléer le baptême d'eau; pour la conversion et la pénitence, plusieurs l'ont nié ». Saint Bernard rapporte que de son temps encore quelques-uns n'admettaient pas cette doctrine [4].

Il est cependant certain « qu'une conversion véritable peut suppléer le baptême d'eau, lorsque quelques-uns meurent

---

1. *L. c.*, p. 529. — 2. *L. c.*, 6, p. 529. — 3. Perfecta conversio, ac Paenitentia, recte Baptismus flaminis dicitur, et Baptismum aquae, saltem in necessitate, supplet. *L. c.*, p. 530. — 4. *Ep.*, 77. *M. L.* 182, 1035.

privés de cette grâce non par mépris, mais par nécessité ». Ézéchiel ne dit-il pas formellement « que si l'impie fait pénitence de ses péchés, Dieu ne s'en souviendra plus jamais [1] ». Et ne trouve-t-on pas cette doctrine clairement exprimée par les Pères depuis saint Ambroise, qui se consolait de la mort de Valentinien catéchumène, en pensant que la grâce que le jeune empereur avait espérée ne lui manquait pas [2]. Comme le martyre, la Pénitence porte le nom de baptême dans l'Écriture; témoin le baptême de Jean-Baptiste [3], et l'usage du baptême pour les morts rapporté par saint Paul [4]. Comme le martyre, quoique moins parfaitement, elle fait imiter à l'homme la passion du Christ. Dans l'Évangile, on voit le Christ accorder à des pénitents fervents la pleine et immédiate rémission de leurs péchés; tels Marie-Madeleine et le bon larron [5].

Ce qui est vrai du martyre et de la conversion parfaite, ne l'est pas « de la seule foi par laquelle les martyrs ou les pénitents adhéreraient au Christ [6] »: de ce concept protestant de la justification, qui sera longuement discuté dans la suite [7], il n'y a trace ni dans l'Écriture, ni dans l'enseignement des Pères [8]. Enfin « bien que le martyre et la conversion à Dieu soient appelés baptêmes, ils ne sont pas des sacrements »; on n'y trouve ni matière, ni forme, ni ministre délégué de Dieu; et ils ne sont pas des moyens ordinaires, mais seulement extraordinaires, d'acquérir la grâce [9].

Sur la question du ministre du sacrement de baptême, Calvin se montrait rigide. « C'est une chose perverse qu'un privé entreprenne d'administrer ne le baptême ne la Cène... qu'en l'absence du ministre, un homme particulier peut baptiser un enfant qui feust en danger de mort, cela n'est fondé en nulle raison [10] ». L'Église catholique, au contraire, enseigne que le

---

1. *Ezech.*, 18,21,22. — 2. *Orat. de obitu Valent. jun.*, 30. *M. L.* 16, 1368. Cf. d'autres textes, p. 530.
3. *Marc.*, 1,4. — 4. I[a] *Cor.*, 15,29. Cf. *supra*, p. 280 sq., l'interprétation de ce texte par Bellarmin.
5. *L. c.*, p. 530. — 6. Tam martyrium, quam paenitentia, peccata remittunt, non autem sola fides, qua martyres aut paenitentes Christum apprehendunt. *L. c.* — 7. Cf. *infra*, p. 151. — 8. *L. c.* — 9. *L. c.*, p. 530.
10. *Inst. chrét.*, 4,15,20,21,22. *C. R.* 32,930 sq.

ministre ordinaire du baptême est le prêtre, ou à son défaut le diacre, mais qu'en cas de nécessité, tout homme, fût-il hérétique ou infidèle, peut être le ministre extraordinaire du sacrement. L'Écriture nous montre le baptême conféré par un diacre, Philippe [1], par un laïque, Ananie [2]; les plus anciens Pères confirment cette doctrine pour les diacres et les laïques baptisés [3]: pour les infidèles, ils semblent avoir eu des doutes; une décision de Nicolas Ier est le premier exemple clair apporté par Bellarmin pour prouver que le baptême conféré par un Juif ou un infidèle est tenu pour valide lorsque, par ailleurs, les conditions requises ont été remplies [4]. Aucune raison n'existe d'exclure les femmes de ce ministère extraordinaire, et les conciles les en reconnaissent capables [5]. Les exemples de l'antiquité, qu'objecte Calvin pour prouver que les laïques, les femmes surtout, ne peuvent, en aucun cas, être ministres du sacrement, doivent s'entendre de l'administration solennelle du baptême, ou des cas ordinaires, non de l'extrême nécessité [6].

Contre les anabaptistes [7], Bellarmin, d'accord cette fois avec luthériens et calvinistes, prouve que les enfants sont capables du baptême. Le texte qui prouve la nécessité du baptême pour le salut est universel [8]; dans les Actes, et les Épîtres, on voit des familles entières baptisées [9]; la doctrine et la pratique de l'Église sur ce sujet sont tellement claires que Mélanchthon s'est servi de cet argument contre les anabaptistes, sans prévoir quel avantage les catholiques tireraient contre lui en d'autres occasions de cet appel à la tradition [10]. Sans doute, il n'y a dans l'Écriture aucune recommandation expresse de baptiser les enfants, et les anabaptistes tirent avec raison un argument de ce silence contre leurs adversaires luthériens [11]; cependant des

---

1. *Act.*, 8,38. — 2. *Act.*, 9,18. — 3. *L. c.*, 7, p. 531 sq.
4. *De Consecr., Can. A quodam Judaeo et Can. Romanus.* C. J. C., t. 1, p. 1318.
5. *L. c.*, p. 532. — 6. *L. c.*, p. 535 sq. — 7. Min. Transilv., *De Paedobaptismo*, art. 1-36. — 8. *Joan.*, 3,5. — 9. *Act.*, 16,15,33. — 1a *Cor.*, 1,16.
10. *Loci, 3a aetas, De Baptismo parvulorum. C. R.* 21, 857.
11. Cochlaeus avait déjà vigoureusement fait valoir contre les Luthériens leur illogisme en cette matière, *Philippica II*, nos 19 sq. Les autres auteurs catholiques qui, avant Bellarmin, traitèrent, dans des ouvrages spéciaux, la question du baptême des enfants, sont Faber, *Orthodoxae fidei*

doctrines et des faits cités, on peut conclure la légitimité de cet usage. Si le Christ a ordonné aux apôtres « d'enseigner et de baptiser[1] », cet ordre doit s'accorder avec le précepte universel du baptême, et par conséquent s'entendre des seuls baptisés qui sont capables de l'enseignement[2]. Sans doute le précepte du Christ déclarant la communion nécessaire au salut[3] est formulé avec la même rigueur que celui qui établit la nécessité du baptême, mais, par la nature même et les effets de ces deux sacrements, on comprend que la conduite de l'Église à leur égard soit différente, et qu'ayant conservé le baptême des enfants, elle ait abandonné l'usage de les communier par quelques parcelles consacrées ; « le Seigneur lui-même, pour indiquer que l'Eucharistie n'était pas établie pour les enfants, ne voulut pas que la matière en fût le lait, seul aliment des enfants, mais le pain et le vin, qui, à proprement parler, ne sont les aliments que des adultes[4] ». Si dans l'ancienne Église le baptême était souvent retardé, on exceptait toujours le danger de mort, et des protestations s'élevaient contre ce retard apporté au baptême[5].

En revanche, Bellarmin est pleinement d'accord avec les anabaptistes[6] pour railler l'illogisme de Luther, qui, maintenant l'usage du baptême des enfants, exige en même temps dans le baptisé l'acte de foi[7]. C'est une absurdité que de réclamer la foi actuelle, qui suppose l'intelligence, dans un enfant sans raison ; les disciples de Luther l'ont compris, et Mélanchthon, dans la dernière édition de ses *Loci*, réclame seulement pour les petits baptisés « des mouvements nouveaux, excités

---

defensio et sermon contre les anabaptistes. *Opusc.*, p. M., 3 et p. 1,5. — Georges Cassander, *De Baptismo infantium* (*Opera*, fol. 668 sq.). — Jean Slot, *De Baptismo parvulorum*, Cologne 1559. — Martin Duncan, *Confutatio anabaptisticae haereseos*, Anvers 1549. — Jean Bunderius, *De vero Christi baptismo*, Louvain 1553. Cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 204 sq.

1. *Matth.*, 28,19,20. — 2. *L. c.*, 9, p. 540. — 3. *Joan.*, 6,54.

4. Non esse parem rationem Baptismi et Communionis... Id quod ex ipsorum natura et effectibus patet... Quare ipse Dominus, ut indicaret Eucharistiam non esse pro infantibus institutam, noluit eam in lacte constituere, quod est unicum infantium alimentum, sed in pane et vino, quae ad solo adultos proprie pertinent. *L. c.*, p. 541.

5. *L. c.*, p. 542. — 6. *De paedobaptismo*, art. 16. — 7. Cf. *supra*, p. 331.

en eux par l'Esprit-Saint, des inclinations nouvelles vers Dieu, selon qu'ils en sont capables [1] » ; tel ce tressaillement de joie de Jean-Baptiste en la présence de la Vierge portant dans son sein l'Enfant divin. Cette explication est absolument contraire à la doctrine de Luther, qui exige de l'enfant baptisé, non un mouvement quelconque, mais l'acte de foi proprement dit, sans lequel, d'après lui, la réponse donnée par le parrain et la marraine aux interrogations du ministre ne serait que mensonge [2]. De plus, jamais dans l'Écriture le nom de foi n'est donné à ces mouvements, à ces tendances qui ne sont pas des actes intellectuels ; de l'avis des saints Pères, Jean-Baptiste eut miraculeusement la connaissance de son Seigneur ; ce miracle, rien ne le garantit pour les baptisés. A le bien prendre, les principes de la justification par la seule foi étant posés, la doctrine de Luther, attribuant aux enfants la foi actuelle, est plus raisonnable que celle de ses disciples leur attribuant des mouvements sans connaissance ; Luther suppose, et suppose sans raison suffisante, un nouveau miracle ; mais ce miracle étant donné, tout s'explique ; ses disciples doivent également recourir à un nouveau miracle ; et même ce miracle étant admis, ils renversent leurs propres principes, et la raison même [3].

Il serait cependant faux de croire que les enfants sont justifiés sans aucune foi ; en effet, l'enseignement de l'apôtre est formel : on ne peut être justifié, on ne peut plaire à Dieu sans la foi [4]. Les enfants ne peuvent donc être justifiés sans une foi quelconque. On doit admettre que dans le baptême les vertus de foi, d'espérance et de charité leur sont infuses. Bellarmin rappelle que certains docteurs doutèrent jadis de cette pro-

1. De infantibus satis est tenere ; Spiritus Sanctus per Baptismum eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinationes ad Deum, pro ipsorum modo. *Loci, 3ª aetas ; De Bapt. parvul. C. R.* 21, 860.

2. Dicimus ad Baptismum infantem credere per vim verbi, quo exorcizantur, et per fidem Ecclesiae eos offerentis, et eis fidem orationibus suis impetrantis ; alioqui mera et intolerabilia essent mendacia, quando baptizans a parvulo quaerit, an credat, non baptizaturus, nisi vice ejus respondeatur : Credo. *Contra Joan. Cochlaeum. W.* 11,301.

3. *L. c.*, 11, p. 552.

4. *Joan.*, 3,14-18 ; — *Hebr.*, 11,6 ; — *Rom.*, 3,28.

position; elle fut cependant toujours plus commune dans l'Église [1]. Au concile de Vienne l'Église la proclame « plus probable et plus conforme à l'enseignement des saints et des théologiens modernes. » Au concile de Trente il fut déclaré « que dans le baptême, en même temps que les péchés étaient remis, les dons de foi, espérance et charité, étaient infus [2] ».

Il y a plus, on peut dire « que les enfants, au baptême, ont la foi actuelle, en partie par le fait du baptême, en partie par la foi des autres »; le fait même du baptême est, en effet, une profession de la vraie foi [3]; de plus, les parents, et les parrains et marraines, qui présentent l'enfant au baptême, font un acte de foi; cet acte de foi n'est pas nécessaire à la validité du baptême, puisque celui-ci peut être conféré validement par un juif ou un infidèle; mais il est nécessaire à la solennité, et grandement utile au petit baptisé, auquel il procure le bienfait de la régénération et obtient de grandes grâces [4].

Sur les effets du baptême, de nouvelles controverses s'engagent avec Luther et Calvin, l'un affirmant « que le baptême remet bien tous les péchés, mais sans en effacer aucun; par lui cet effacement ne fait que commencer [5] »: l'autre déclarant faux « ce qu'aucuns ont enseigné, en quoy plusieurs persistent, que par le baptême nous sommes desliez et délivrez du péché originel, et nous sommes restituez en la justice originelle [6] ». Contre eux le concile de Trente a défini « que par le baptême tout ce qui, dans l'homme, est vraiment et proprement péché, est effacé [7] ». L'erreur des adversaires vient

1. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 69, art. 6.

2. Denzinger, *Enchir.*, nos 411, 682. — 3. S. August., *De peccatorum meritis et remiss.*, 1,27. *M. L.* 44,132. Cf. l'oraison de la fête des saints Innocents : « Non loquendo, sed moriendo, confessi sunt ».

4. Bellarmin résume toute sa doctrine dans les cinq propositions suivantes : « Infantes non habent actualem fidem. — Non habent infantes, dum baptizantur, ullos novos motus, et inclinationes similes actibus fidei et dilectionis. — Infantes non justificantur sine ulla fide. — Infantibus in Baptismo infunditur habitus fidei, spei et caritatis. — Parvuli actu credunt, partim reipsa, dum baptizantur, partim aliena fide. »

5. Aliud est omnia peccata remitti, aliud omnia tolli; Baptismus omnia remittit, sed nullum penitus tollit, sed incipit tollere. *Assertio artic.*, 2. *W.* 7, p. 103. — 6. *Inst. chrét.*, 4,15,10,11. *C. R.* 32,919.

7. *Sess.* 5, can. 5. Denzinger, *Enchir.*, n° 674.

de leur doctrine, ailleurs démontrée fausse [1], que la concupiscence, qui n'est pas effacée par le baptême, est vraiment et proprement péché. Renvoyant pour le détail à la réfutation de cette erreur fondamentale, Bellarmin se borne à faire remarquer que la description que les auteurs inspirés font des effets du baptême en donne une tout autre idée. D'après l'Écriture, le baptême « purifie, lave, enlève, efface, supprime » le péché; toutes expressions qui ne peuvent s'entendre d'une simple non-imputation de ce péché. Il enlève « les taches, les souillures, les iniquités »; toutes expressions qui ne peuvent s'entendre d'une simple obligation à la peine. Il a pour figures la circoncision et les guérisons opérées par Notre-Seigneur, qui disent des effets très réels sur le corps humain. Il rend celui qui l'a reçu « plus blanc que la neige »: il dissipe les péchés « comme un nuage ». La purification qu'il confère à l'homme est comparée à la souillure dont le péché originel l'avait marqué, souillure qui atteignait l'intime de l'âme. Il nous fait renaître à une vie nouvelle [2]. Enfin l'Écriture n'enseigne-t-elle pas formellement que la lumière et les ténèbres, le péché et la justice, ne peuvent cohabiter [3]? Il en serait ainsi si l'homme, restant pécheur, était cependant justifié [4].

En revanche, les luthériens et calvinistes, en conséquence d'autres erreurs qui seront combattues dans la suite [5], attribuaient au baptême certains effets que les catholiques ne sauraient lui reconnaître; Bellarmin réfute brièvement leurs affirmations principales, en commentant les canons du concile de Trente dirigés contre elles [6]. Le baptême ne fait pas que le baptisé ne puisse perdre la grâce de Dieu sinon par infidélité. — Il ne fait pas que l'homme ne soit tenu qu'à la foi, et non à l'accomplissement de toute la loi du Christ. — Il ne libère pas les hommes de l'obligation des lois ecclésiastiques.

---

1. Cf. *infra*, p. 555 sq. — 2. Tous les textes sont cités au chap. 13, p. 552 sq. — 3. 1ª *Cor.*, 10, 20; — 2ª *Cor.*, 6, 14 sq. — 4. *L. c.*, p. 555.

5. Toutes les preuves, qui ne sont qu'esquissées ici, sont largement développées dans le traité de la justification. Pour plus de brièveté, je renvoie au chapitre qui résumera ce traité.

6. *Sess.* 7, cant. 6 sq. Denzinger, *Enchir.*, nos 743 sq.

— Il ne rend pas nuls tous les vœux qui l'ont précédé ou qui le suivent. — Son seul souvenir, et la foi excitée par lui, en suffit pas à justifier le pécheur sans le sacrement de Pénitence[1].

Des explications données sur le baptême chrétien, il suit que le baptême jadis conféré par Jean-Baptiste était loin d'avoir la même efficacité. Mélanchthon avait enseigné que « bien que la prédication de Jean eût pour objet le Christ qui devait souffrir, celle des apôtres le Christ qui avait souffert et était ressuscité, le ministère fut le même, et les effets les mêmes dans les croyants[2] ». Au contraire, le concile de Trente frappe d'anathème ceux qui attribuent au baptême de Jean la même efficacité qu'au baptême du Christ[3]. Pierre Lombard pensait que les Juifs, qui avaient reçu le baptême de Jean, n'étaient pas tenus à recevoir celui du Christ[4], lorsqu'ils avaient mis leur espoir non en Jean, mais en celui qu'il annonçait. Saint Thomas, commentant ce passage, admettait au contraire que le baptême de Jean fut un sacrement tenant le milieu entre ceux de l'ancienne et ceux de la loi nouvelle[5]; dans la Somme il rétracta cette théorie, déclarant que le baptême de Jean était plutôt un sacramental, faisant partie de la loi nouvelle, et préparant au baptême de Jésus[6]. Bellarmin le suit.

Le baptême de Jean n'eut pas la même efficacité que celui de Jésus; il suffit de lire la description que les Écritures font de l'un et de l'autre pour s'en convaincre. Le baptême de Jean est l'institution d'un homme; l'invocation de la Trinité n'y a pas place; le baptême de Jésus n'est pas réitérable, au lieu que les apôtres forcent plusieurs de ceux qui avaient reçu le

1. Baptismus non id efficit, ut baptizati non possint gratiam Dei amittere, nisi nolint credere. — Baptismus non id efficit, ut homo solius fidei debitor sit, non autem implendae universae legis Christi. — Baptismus non liberat homines ab obligatione Ecclesiasticae legis. — Per Baptismum non fiunt irrita omnia vota. — Non potest fieri, ut sola memoria et fide suscepti Baptismi peccata remittantur, quae post Baptismum fiunt, sed necessarium est Paenitentiae sacramentum. *L. c.*, 14 sq., p. 555 sq.

2. Ministerium fuit idem, et effectus eosdem habuit in credentibus. *Loci, 3ª aetas. C. R.* 21,856.

3. *Sess.* 7; can. 5. Denzinger, *Enchir.*, n° 738.

4. *In 4ᵐ*, dist. 2. — 5. *In 4ᵐ*, dist. 2, art. 1, q. 4. — 6. *3ª*, q. 38, art. 1.

baptême de Jean à recevoir celui de Jésus. Jean n'a jamais revendiqué pour son baptême la vertu de remettre par lui-même les péchés, mais seulement d'exciter en ceux qui le recevaient la pénitence; il distingue entre son baptême d'eau, et le baptême de l'Esprit-Saint que confère Jésus [1]. Les Pères grecs et latins ont toujours nettement marqué les différences des deux baptêmes [2]. La conséquence est que le baptême de Jean ne suffisait pas, et que ses adeptes, en se faisant chrétiens, devaient recevoir celui de Jésus [3].

La controverse se termine par un exposé historique de l'origine et de la nature des cérémonies qui précèdent ou suivent l'administration du baptême [4].

II. CONFIRMATION.

Institution par Jésus-Christ. — Matière et forme. Ministre ordinaire et extraordinaire.

Pour les adversaires de l'Église romaine, la confirmation n'était pas un sacrement; ils se contentaient de faire faire à l'enfant baptisé, et parvenu à l'âge de raison, une profession solennelle de sa foi, et de réciter sur lui une prière [5]. Contre eux, Bellarmin prouve que tous les éléments nécessaires au sacrement se trouvent dans la confirmation telle qu'elle est pratiquée chez les catholiques; et que l'Écriture montre cette confirmation en usage dès les temps apostoliques. Les adversaires réclament trois choses pour qu'il y ait un véritable sacrement : la promesse de la grâce, un signe sensible et une parole qui applique la promesse, l'institution de Jésus-Christ. Que le Christ ait promis à ses apôtres de leur envoyer l'Esprit-Saint après sa résurrection, le discours après la Cène et les premiers chapitres des Actes en témoignent clairement [6]; le rôle de cet Esprit sera de les éclairer, de les consoler, de

1. *Luc.*, 3, 16; — *Matth.*, 3, 11. — 2. *L. c.*, p. 572 sq. — 3. Cf. *Act.*, 19, 4 sq. — 4. *L. c.*, 24, p. 579 sq.

5. Cf. Luther, *Capt. Babyl., De Confirm. W.* 6, 549. — Chemnitz, *Examen*, 2, 69 sq. — Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 19, 4. *C. R.* 32, 1084.

6. *Joan.*, 14, 16 sq. — 15, 26 sq. — 16, 13 sq. — *Luc.*, 24, 49. — *Act.*, 1, 8.

les fortifier pour les combats qui les attendent; « promesse divine, consignée dans les Écritures, faite à des hommes déjà baptisés et justes; promesse d'une grâce plus ample du Saint-Esprit par laquelle ils deviennent fermes à confesser la foi [1] ». Quant au signe sensible, accompagné de paroles, par lequel la promesse doit être appliquée, c'est « l'imposition des mains accompagnée d'une prière ». « Les apôtres, par un miracle et par un bienfait singulier, reçurent, sans l'intermédiaire du sacrement, la grâce promise au jour de la Pentecôte [2]; mais eux-mêmes, pour la conférer aux fidèles, se servaient de l'imposition des mains et de la prière [3] ». Cette imposition des mains était bien le moyen voulu de Dieu pour l'application de la promesse; car quand elle avait lieu, le Saint-Esprit descendait sur les fidèles [4], ce même Esprit qui fut promis aux apôtres et qu'ils reçurent au jour de la Pentecôte [5]. Aucun autre signe sensible de la descente de l'Esprit promis par le Christ n'est indiqué dans l'Écriture que cette imposition des mains et cette prière [6]. Enfin l'institution de ce signe par Jésus-Christ se prouve « par la manière d'agir des apôtres; jamais, en effet, ils n'auraient, avec une pareille uniformité et une pareille sécurité, imposé les mains à tous les baptisés, s'ils n'en avaient eu le précepte du Seigneur [7] ». Calvin reconnaît lui-même que « ce que les apostres ont faict, c'est qu'ils ont fidélement exécuté leur office [8] ». Il prétend seulement que ce rite n'était pas destiné à produire la grâce dans le fidèle baptisé, mais seulement à l'offrir à Dieu

1. Hanc divinam esse promissionem, et in Scripturis haberi, et ea promitti hominibus jam baptizatis, et justis, gratiam ampliorem Spiritus Sancti, qua fiant fortes in confessione fidei. *De Confirm.*, 2. *Op.*, t. 3, p. 590.

2. *Act.*, 2, 1 sq. — 3. Apostoli quidem, singulari miraculo, et beneficio, receperunt illam gratiam promissam, sine ullo medio seu sacramento, in die Pentecostes, at vero ceteri recipiebant illam eamdem gratiam ministerio Apostolorum. *L. c.*, 2, p. 591.

4. *Act.*, 8, 17. — 5. *Act.*, 11, 16 sq. — 6. *L. c.*, p. 591.

7. Pro mandato damus illius mandati exsecutionem. Numquam enim apostoli ita ordinarie et secure imposuissent omnibus baptizatis manus, ut veniret super eos Spiritus Sanctus, nisi Dominus hoc eis mandasset. *L. c.* — 8. *Inst. chrét.*, 4, 19, 6. *C. R.* 32, 1085.

après son baptême. Alors, pourquoi tous ceux qui conféraient le baptême n'avaient-ils pas le pouvoir d'imposer les mains; pourquoi cette imposition réclamait-elle un ministre spécial [1]? Il n'est pas vrai non plus que les grâces obtenues par les fidèles à la suite de l'imposition des mains fussent de simples charismes, comme la prophétie ou la glossolalie; l'Écriture parle formellement, dans les textes indiqués, de la descente du Saint-Esprit, et ces charismes ne portent pas le nom d'Esprit-Saint; d'ailleurs, tous ceux auxquels les mains sont imposées reçoivent l'Esprit, alors que les charismes étaient des grâces réservées à quelques privilégiés [2]. Il est faux, enfin, que ce privilège de faire descendre l'Esprit sur les fidèles par l'imposition des mains ait été un privilège spécial aux apôtres. Sans doute, c'est à eux que l'Esprit a été promis par le Christ; mais en leur adressant la parole, Jésus s'adressait à toute l'Église; saint Pierre s'en rendait si bien compte que, dans son discours du Cénacle, il promet à tous ceux qui croiront et recevront le baptême cet Esprit que Joël avait prophétisé « comme devant se répandre sur toute chair [3] ». D'ailleurs, la même cause pour laquelle Dieu promit et donna l'Esprit-Saint aux apôtres existe pour nous comme pour eux; à toutes les époques les fidèles ont besoin de la vertu de Dieu pour résister à la persécution et confesser leur foi; et Dieu n'a pas pourvu au bien de son Église pour dix ou vingt ans, mais pour toujours, tant qu'elle aurait besoin de son secours [4].

L'enseignement de l'Écriture sur le rite institué par Jésus-Christ pour conférer au baptisé une plus large part des dons de l'Esprit est confirmé par les premiers papes [5] et les premiers conciles [6]. Parmi les Pères grecs, Bellarmin trouve son

---

1. Cf. *Act.*, 8, 12, 15 sq. Pierre et Jean imposent les mains à ceux que Philippe a baptisés.

2. *L. c.*, p. 592. — 3. *Act.*, 2, 16 sq. Cf. *Joel*, 2, 28.

4. *L. c.*, p. 593. — 5. Les plus anciens textes authentiques sont ceux des Constitutions apostoliques, 3, 16 et 7, 44. *M. G.* 1, 798, 1046 et la lettre du pape saint Corneille à Fabius d'Antioche (Eusèbe, *H. E.*, 6, 43. *M. G.* 20, 623).

6. Les plus anciens sont ceux d'Elvire, can. 38, et d'Arles I^er^, can. 8. *Labbe-Coleti*, t. 1, p. 996, 1451.

meilleur soutien dans saint Cyrille de Jérusalem qui consacre au sacrement du « chrème du Christ » sa troisième catéchèse mystagogique, et compare les effets de la confirmation à ceux de l'eucharistie et du baptême [1]. Parmi les Pères latins, Tertullien [2] et saint Cyprien [3] sont les plus anciens que le cardinal présente comme ayant clairement décrit le rite de l'onction qui suit le baptême. Il est faux, d'après lui, que les Pères aient simplement vu dans l'onction qui se donnait après le baptême une prière pour le nouveau baptisé; les divers textes de saint Augustin dont Calvin et Chemnitz abusaient sont, en particulier, soigneusement étudiés [4]. Il est faux que, pour les Pères, la confirmation soit une simple profession de foi des enfants; l'usage de conférer ce sacrement aussitôt après le baptême est significatif. Il est faux que l'onction dont parlent les Pères soit une simple cérémonie du baptême; les Pères distinguent les deux opérations, et attribuent à l'onction des effets spéciaux de sanctification; l'eucharistie, elle aussi, se donnait aux enfants après le baptême, et cependant elle constituait un sacrement bien distinct [5].

La matière éloignée du sacrement de confirmation est l'huile, la matière prochaine l'onction du baptisé avec cette huile. Bellarmin trouve une trace de ce rite dans les textes où saint Paul montre Dieu « confirmant les fidèles, les oignant, les marquant [6] », où saint Jean exhorte ses disciples « à garder l'onction qu'ils ont reçue de Dieu [7] »; ces textes deviennent plus clairs par les interprétations des Pères qui les appliquent à la confirmation; et surtout « la meilleure preuve se tire du commun consentement des papes, des conciles, des Pères grecs et latins, cités plus haut; en effet, les témoignages scripturaires tiennent le premier rang, quand ils sont clairs, mais quand ils ne le sont pas, l'autorité de l'Église, que l'Écriture

1. *Catech. mystag.*, 3. *M. G.* 33, 1087 sq.
2. Caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut anima Spiritu illuminetur. *De resurr. carnis*, 8. *M. L.* 2, 806.
3. *Epist.*, 70, 73. *Hartel.*, 1, 768, 783, 785.
4. *L. c.*, 7, p. 598 sq.
5. *L. c.* — 6. 2ª *Cor.*, 1, 21, 22. — 7. 1ª *Joan.*, 2, 27.

même nous atteste si clairement, doit prévaloir [1] ». L'usage de l'Église de composer d'huile et de baume le chrême qui sert de matière à la confirmation est déjà mentionné par « Denis l'Aréopagite dans le livre de la hiérarchie ecclésiastique [2] et Clément dans les Constitutions apostoliques [3] » ; d'ailleurs, « les anciens Pères, bien qu'ils ne nomment pas expressément le baume, semblent l'indiquer assez clairement, lorsqu'ils appellent l'onction de la confirmation non pas huile, mais chrême; chrême, en effet, dans la langue ecclésiastique, signifie un mélange de divers parfums [4] ». Les Pères et les Conciles indiquent clairement que ce chrême doit avoir reçu une bénédiction spéciale [5], et que l'onction doit se faire en forme de croix [6].

Le rite de la confirmation a-t-il donc changé depuis les temps apostoliques où la seule imposition des mains semble avoir été en usage? Bellarmin ne juge pas « improbable » l'opinion de quelques scolastiques qui prétendent que les apôtres, en vertu des pouvoirs reçus du Christ, conféraient le sacrement, tantôt par l'imposition des mains, tantôt par l'onction [7]. Mais il se rallie à celle d'Hugues de Saint-Victor qui tient « que l'onction du chrême et l'imposition des mains sont une seule et même chose; en effet, celui qui oint impose les mains; quand une seule des deux opérations est exprimée, les deux sont signifiées [8] ». Les premiers Pères, on l'a vu, parlent tantôt de l'imposition des mains, tantôt de l'onction, tantôt de l'union des deux rites par le signe de la croix formé avec l'huile sainte sur le front du confirmé; le même Père, Tertullien ou Cyprien, par exemple, décrivant en divers livres la con-

---

1. Probatur efficacius ex communi consensu Pontificum, Conciliorum, et Patrum Graecorum ac Latinorum, quos citavimus; tametsi enim Scripturae testimonia primum locum habent, quando perspicua sunt, tamen cum ea non sunt ita manifesta, plus momenti habet Ecclesiae auctoritas, quam ipsa Scriptura apertissime commendat. *L. c.*, 8, p. 603.

2. *Eccl. Hier.*, 4, 3. *M. G.* 3, 476 sq.

3. *Const. Ap.*, 7, 44. *M. G.* 1, 1046.

4. *L. c.*, p. 604. — 5. *L. c.*, p. 604. — 6. *L. c.*, p. 606.

7. Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 72, art. 2.

8. *L. c.*, 9, p. 607. Cf. Hugo Victor, *De Sacram.*, 2, 7, 2. *M. L.* 176, 460.

firmation, lui donne ces divers noms[1]. Pourquoi s'étonner que saint Luc, dans les Actes, ait, de même, désigné l'ensemble du rite, par une seule de ses parties? Lorsque les Pères veulent prouver que seuls les évêques ont le droit d'oindre de l'huile sainte le front du confirmé, ils en appellent précisément à ce chapitre des Actes[2] dans lequel les apôtres, et eux seuls, sont montrés imposant les mains; les deux rites sont donc, pour eux, identiques.

Quant à la forme actuelle du sacrement de confirmation, Bellarmin reconnaît qu'elle ne se rencontre pas, pour les mots, dans les anciens Pères, mais que les textes d'où l'on peut conjecturer la nature de la forme antique présentent un sens analogue à celui de la forme moderne; or, quand il s'agit de la forme des sacrements, c'est le sens, et non le son matériel des mots, qui est important[3]; d'ailleurs, les anciens Pères énoncent bien rarement la forme exacte des sacrements; les chrétiens la connaissaient; et il y aurait eu inconvénient à la dévoiler aux païens sans nécessité[4].

Les effets de la confirmation sont ensuite décrits : collation d'une grâce « plus puissante que celle du baptême, pour donner au fidèle la force de résister aux tentations, moins puissante pour la rémission du péché, puisque la grâce de la confirmation ne remet pas, comme la grâce du baptême, toute la peine due au péché »; impression dans l'âme du caractère « par lequel nous sommes enrôlés dans la milice du Christ, comme par le caractère baptismal nous entrions dans sa famille[5] ».

Reste une question assez délicate, celle du ministre de la confirmation. Contre Wiclif[6] et Richard d'Armagh[7], Bellarmin établit, avec le concile de Trente[8], que le ministre ordinaire de ce sacrement est l'évêque; les apôtres seuls, dans les

---

1. *L. c.*, 9, p. 608. — 2. *Act.*, 8, 16 sq.
3. *L. c.*, 10, p. 611. Bellarmin revient sur cette idée dans une lettre du 1er mai 1615, à un correspondant inconnu. *Epistolae*, 120, p. 176.
4. *L. c.*, 10, p. 611.
5. *L. c.*, 11, p. 613. — 6. *Trialogus*, 4, 14, p. 294. — 7. *Lib.* 11, *Armen. quaest.*, 4, fol. 83.
8. *Sess.* 7, can. 3, *De Confirm.* Denzinger, *Enchir.*, 754.

Actes, imposent les mains à ceux que d'autres ont baptisés, et l'Esprit descend à la suite de ce rite [1]; les Pères se servent de ce texte pour prouver que l'évêque seul est ministre ordinaire de la confirmation [2]; il convient que le sacrement qui perfectionne le baptisé, et le fait entrer dans la milice de l'Église, soit conféré par un ministre supérieur à celui du baptême, par un chef de l'Église [3]. En revanche, Bellarmin tient, avec saint Thomas [4], contre saint Bonaventure [5], qu'un simple prêtre peut être ministre extraordinaire de la confirmation. Cette pratique est fort ancienne dans l'Église [6].

Mais comment un simple prêtre peut-il être ministre extraordinaire de la confirmation? « En vertu de son caractère sacerdotal, répond Bellarmin; ce caractère est un pouvoir parfait et indépendant, relativement au baptême et à l'eucharistie; il est, par rapport à la confirmation, un pouvoir commencé, imparfait, dépendant de la volonté du supérieur. » Si donc il n'est pas complété par la concession du supérieur, la confirmation administrée par le prêtre sera invalide; s'il est complété par cette concession, elle sera valide. « Ceci peut se comprendre si l'on réfléchit que le caractère n'est pas un pouvoir physique d'où procèdent des opérations physiques; c'est le signe d'un pacte fait avec Dieu, par lequel il concourt à produire l'effet sacramentel avec celui qui a le caractère et non avec les autres; on comprend que le caractère épiscopal soit le signe d'un pacte absolu avec Dieu, le caractère sacerdotal, celui d'un pacte conditionnel [7] ».

---

1. *Act.*, 8, 16 sq. — 2. *L. c.*, 12, p. 615. — 3. *L. c.*, 12, p. 615.
4. *Sum. theol.*, 3ª, q. 72, art. 11. — 5. *In 4m. Sent.* dist. 7, 1, q. 3.
6. Le plus ancien témoignage qu'en apporte Bellarmin est celui où saint Ambroise la rapporte sans la blâmer comme usitée en Égypte, *In cap. 4 ad Ephes. M. L.* 17, 388.
7. Characterem presbyteralem esse quidem potestatem absolutam, perfectam et independentem, quoad sacramentum Baptismi et Eucharistiae; esse autem potestatem inchoatam, imperfectam, et dependentem a voluntate superioris, quoad sacramentum Confirmationis. Quocirca, nisi perficiatur per dispensationem superioris ea potestas, presbyter confirmando nihil ageret; at si perficiatur, jam ex ipso suo charactere confirmabit. Id quod minus mirum videbitur, si cogitemus, characterem non esse physicam aliquam potentiam, quae physice aliquid operetur... Sed esse signum divini cujusdam pacti, quo Deus concurrit ad effectum

Le traité se termine, comme celui du baptême, par l'exposé des cérémonies de la confirmation, et de leurs origines historiques[1].

---

sacramentalem producendum cum eo, qui habet characterem sacerdotalem, et non cum aliis; facile enim est intelligere, unum characterem esse signum pacti absoluti, alium autem esse signum pacti conditionati. *L. c.*, 12, p. 616.

1. *L. c.*, 13, p. 617.

CHAPITRE X

L'EUCHARISTIE

I. LA PRÉSENCE RÉELLE. ARGUMENT D'AUTORITÉ.

Figures. — Promesse. — Institution. — Objections. — Tradition patristique.

Parmi les erreurs protestantes, celles qui s'attaquaient à la sainte Eucharistie avaient particulièrement blessé les catholiques dans leur piété; et presque tous les controversistes célèbres de l'époque s'appliquèrent à rajeunir contre elles les argumentations jadis opposées à Bérenger. En plus des traités sur les sept sacrements cités plus haut [1], on peut signaler les ouvrages spéciaux dans lesquels Eck, Clichtoue, Fisher, Faber, Gardiner, relevèrent vivement les explications données par Luther de la présence réelle ou les audacieuses négations des sacramentaires [2]. Les Calvinistes furent, dans la suite, réfutés par Sainctes, Allen, Saunders, Skarga, Hessels [3].

Faisant, à son ordinaire, la synthèse des arguments amassés par ses savants prédécesseurs, Bellarmin commence par exposer longuement les erreurs récemment condamnées par l'Église, surtout les hésitations de Luther [4], et les négations ra-

---

1. Cf. *supra*, p. 326. — 2. Eck, *Homiliarium, De Euchar.*, p. 41 sq.; *Enchir.*, 29, s. 3. — Clichtoue, *Confutatio cavillationum... de S. Euchar.* Louvain 1554. — Fisher, *De veritate corporis et sangiunis Christi. Op.*, p. 746 sq. — Faber, *Sermones de Euchar., Confut. erroris circa Euchar. Opusc.*, 11, 13, p. p. Zl; p. Hh. — Gardiner, *Cavillationum de Euchar., confutatio.* Paris 1535.

3. Sainctes, *De Eucharistia.* Paris 1575. — Allen, *De Eucharistia ut Sacram.* Anvers 1575. — Sanderus, *De capite 6 Joannis.* Anvers 1570. — Skarga, *Pro Sacr. Euchar.* Wilna 1576. — Hessels, *Probatio corporalis praesentiae* Louvain. 1566.

4. *De Euchar.*, l, l. *Op.*, t. 4, p. 3.

dicales, mais logiques, des sacramentaires [1], de Zwingle [2] et Calvin [3]. Il résume ensuite la doctrine catholique, en commentant les paroles du concile de Trente, dont chacune est dirigée contre quelqu'un de ces adversaires [4]. « Dans le sacrement auguste de la sainte Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, Jésus-Christ Notre-Seigneur, vrai Dieu et vrai homme, est contenu vraiment, réellement, et substantiellement, sous les apparences de ces objets sensibles ».

La présence de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques se prouve d'abord par les figures de l'Ancien Testament qui annonçaient l'Eucharistie :

> Les figures doivent être nécessairement inférieures aux réalités figurées ; or les figures de l'eucharistie dépassent en excellence, ou du moins égalent le pain simple et naturel qui signifierait le corps du Christ; donc l'eucharistie n'est pas un pain simple et naturel signifiant le corps du Christ, mais elle est le corps du Christ lui-même, pain céleste et surnaturel [5].

Certaines figures de l'Ancien Testament sont les égales du pain eucharistique si ce pain n'est que le symbole du corps du Christ; telles le pain et le vin offerts par Melchisédech, les prémices, les pains de proposition, le pain merveilleux dont Élie fut nourri. D'autres sont très supérieures, et représentent avec une tout autre perfection le corps du Christ; telles l'agneau pascal, le sang dont, après la lecture de la loi, Moïse aspergea le peuple, et surtout la manne [6].

Une preuve directe de la présence réelle se tire des paroles par lesquelles le Christ promet de donner sa chair pour la vie du monde, et explique en de longs développements comment son corps et son sang deviennent la nourriture et le breuvage des fidèles [7]. Dans cette fin du chapitre 6 de saint Jean, il ne

---

1. *L. c.*, p. 3. — 2. *L. c.*, p. 4.
3. *L. c.*, p. 5. — 4. *Sess.* 13, cap. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 755.
5. Figurae necessario inferiores esse debent rebus figuratis; figurae autem Sacramenti Eucharistiae, vel sunt excellentiores, vel non sunt inferiores, simplici et naturali pane significante corpus Christi; igitur Eucharistia non est simplex et naturalis panis significans corpus Christi, sed est ipsum corpus Christi, panis vere caelestis et supersubstantialis. *L. c.*, 3, p. 10.
6. *L. c.*, p. 11. — 7. *Joan.*, 6, 52 sq.

peut s'agir que de l'eucharistie. Bellarmin n'a pas seulement ici contre lui les protestants de toutes sectes [1] pour lesquels les paroles du Christ doivent s'entendre de la seule perception mystique du Christ par la foi. Quelques catholiques [2], pour enlever aux Hussites l'argument tiré du verset 54 de ce chapitre en faveur de la communion sous les deux espèces, niaient que ce discours du Seigneur eût trait à l'eucharistie. Bellarmin résume contre eux l'argumentation de Saunders, dans l'ouvrage spécial qu'il avait consacré à ce sixième chapitre de saint Jean [3]. Le contexte même indique qu'il ne peut s'agir de la seule perception mystique du Christ par la foi; la nourriture que promet le Christ ne doit être donnée que dans l'avenir : « Panis quem ego dabo »; or la manducation mystique du Christ par la foi est de tous les temps; les justes de l'ancienne loi s'y livraient comme nous [4]. Le parallélisme avec les paroles de l'institution de l'eucharistie est si évident « que l'Écriture semble proclamer que là est réalisée la promesse faite ici » [5]. Les Juifs qui entendent le discours du Seigneur ne se trompent pas sur le sens de ses paroles, et s'en scandalisent; au lieu de les détromper, ce qui eût pu se faire d'un mot si le Christ n'avait voulu parler que d'une manducation mystique, Jésus insiste sur la doctrine qui les révoltait, et l'impose à la foi de ses disciples, laissant partir ceux qui refusent de croire. La manducation du corps du Christ est comparée à celle de la manne dans le désert par les Hébreux; or celle-ci fut bien réelle, et non mystique [6]. Les conciles ont appliqué à l'eucharistie la fin du 6e chapitre de saint Jean, depuis celui d'Éphèse [7]

---

1. *L. c.*, 5, p. 15. Luther lui-même déclarait qu'il n'y avait rien à tirer du chapitre VI de S. Jean pour la preuve de la présence réelle, car il n'y est pas question de ce sujet. *Capt. Babyl. W.* 6, 500, 502.

2. V. g. Cajétan, *In Sum.*, 3a p, q. 80, art. 12.

3. *De 6° capite Joannis.* Anvers, 1570. — 4. Manducatio per fidem res est omnium temporum; nam etiam Patres veteris Testamenti ita Christum manducaverant. *L. c.*, 5, p. 16.

5. Panis quem ego dabo... Corpus meum quod pro vobis datur... Tanta est similitudo, ut plane clamare videatur divina Scriptura, ibi reddi, quod hic fuit promissum. *L. c.*, 5, p. 16.

6. *L. c.*, p. 16, 17. — 7. *Epist. Synod. ad Nestor. Labbe-Coleti*, t. 3, col. 951.

jusqu'à celui de Trente [1]. « Ces conciles n'ont sans doute pas émis sur cette matière un décret de foi; on voit cependant clairement quel était le sentiment des évêques qui les composaient, et partant de toute l'Église qu'ils représentaient [2] ». L'Église, à la messe du saint Sacrement, fait lire cette fin du 6e chapitre de saint Jean, et le catéchisme du concile de Trente y fait appel pour prouver la présence réelle [3]. Les Pères, même dans les commentaires où ils cherchent à exposer le sens littéral du texte, voient dans ces versets de saint Jean la promesse de l'eucharistie [4]; les docteurs qui les ont suivis spécialement dans la controverse avec Bérenger, les scolastiques [5], la voient comme eux, et il faut arriver à des auteurs récents, contemporains des hussites, pour trouver la note contraire [6].

Si dans ce discours le Maître annonce que son corps et son sang deviendront véritablement la nourriture et le breuvage de ses fidèles, il est clair qu'il ne peut s'agir que de sa présence sous les espèces eucharistiques [7].

Plusieurs des nombreuses objections opposées par les protestants ou les catholiques qui n'admettent pas l'interprétation commune du passage seront résolues dans la suite; telles celles qui ont trait à la nécessité de la communion pour le salut ou à la communion sous les deux espèces [8]. Bellarmin discute ici avec le plus grand soin les textes de saint Augustin que lui objectaient Luther et ses disciples. Lorsque le grand docteur s'écrie : « Pourquoi préparer dents et estomac pour ce festin? Crois, et tu as mangé... Croire en Jésus-Christ, c'est manger le pain de vie [9] », « il parle non du sacrement de l'eucharistie, mais de la croyance à l'Incarnation, car il n'était pas encore parvenu à cet endroit de l'Évangile où il est question du sacrement [10] ». Lorsqu'il oppose celui qui mange de cœur à celui qui mange des dents, Augustin « n'exclut pas la manducation sacramentelle et corporelle, puisque au même endroit il dit que

1. *Sess.* 13, cap. 2. Denzinger, *Enchir.*, n° 756.
2. *L. c.*, 5, p. 17. — 3. *L. c.* — 4. *L. c.*, p. 17 sq. — 5. *L. c.*, p. 18.
6. *L. c.*, p. 18. — 7. *L. c.*, 6, p. 18 sq. — 8. Cf. *infra*, p. 417 sq.
9. *In Joan.*, 25, 26. *M. L.* 35, 1602, 1607. — 10. Dicta esse ab Augustino, non de sacramento, sed de fide Incarnationis; nondum enim pervenerat ad locum Evangelii, ubi agitur de sacramento. *L. c.*, 7, p. 21.

Judas mangea seulement corporellement[1], mais il préfère la manducation spirituelle à la corporelle, parce que la première sans la seconde est utile; la seconde sans la première est nuisible[2] ».

Lorsque les Pères cités par Luther voient, dans cette chair du Fils de l'Homme dont la manducation doit procurer le salut, la parole de Dieu, le souvenir de la Passion, la sainte Écriture, « ils donnent du texte des expositions mystiques, non littérales; ils n'excluent pas pour cela le sens littéral de la manducation sacramentelle; bien plus ils l'affirment ailleurs »[3]. Cette remarque est vraie surtout d'un texte de saint Augustin dont abusaient encore les adversaires, et dans lequel le saint donne comme exemple de locutions figurées le « nisi manducaveritis » de saint Jean, entendant par la manducation de la chair du Christ la méditation de la Passion[4].

Augustin, répond Bellarmin, voit dans ces paroles une figure à raison du mode de manducation, non de la manducation elle-même. Il ne veut pas dire que nous mangeons la chair du Christ, prise métaphoriquement, c'est-à-dire le pain représentant cette chair, ou que nous mangeons métaphoriquement la vraie chair du Christ quant à l'essence de l'action qui consiste à faire parvenir de la bouche dans l'estomac une véritable nourriture; il veut simplement dire que nous mangeons métaphoriquement la chair du Christ quant au mode de cette manducation; la chair du Christ est reçue par nous, en effet, entière, non divisée, invisible; ce n'est pas au sens propre, mais au sens figuré, qu'elle est dite immolée et partagée dans cette manducation; par là nous représentons la passion du Christ... Et lorsque Augustin déclare que ces paroles « Nisi manducaveritis, etc. » nous commandent de méditer la passion du Seigneur, il répète seulement ce qu'a dit saint Paul, qui commande de recevoir l'eucharistie en mémoire de la passion du Sauveur[5].

---

1. *In Joan.*, 26. *M. L.* 35, 1611, 1614.

2. Non excludit corporalem etiam, cum ibidem dicat Judam comedisse solo corpore; sed solum anteponit spiritualem manducationem corporali, quod illa sine ista prosit, ista sine illa non prosit, sed obsit. *L. c.*

3. Respondeo Patres exposuisse mystice, non ad litteram, sed non negasse usquam debere ista verba accipi ad litteram de sacramentali manducatione; immo contra citavimus nos supra pro nostra sententia Basilium, Hieronymum et Bernardum. *L. c.*, 7, p. 22.

4. *De Doctr. christ.*, 3, 16. *M. L.* 34, 74.

5. Respondemus figuram ponere Augustinum in his verbis, ratione modi sumendi carnem Christi, non ratione substantiae ipsius rei. Non enim vult dicere carnem Christi tropice dictam manducari, id est panem, quo significatur caro; nec veram carnem tropice manducari, si

La maîtresse preuve de la présence réelle, celle « qui est le fondement de toute la controverse actuelle et de tout ce profond mystère », est évidemment celle qui peut se tirer des paroles mêmes de l'institution de l'eucharistie : « Hoc est corpus meum ». Aussi ces paroles ont-elles été l'objet des interprétations les plus opposées de la part des adversaires de la présence réelle. Bellarmin en compte dix principales. Quatre ont trait au pronom *Hoc* (ici; l'action présente tout entière; hoc, attribut ou sujet, signifie le pain). Deux au verbe *Est* (signifie, est dit). Trois au substantif *corpus* (métonymie signifiant la figure du corps, ou la figure du corps douée d'une vertu dérivée de ce corps, ou le corps mystique de l'Église). Une au pronom meum (mon œuvre, ma création)[1]. A l'encontre de toutes ces interprétations « la doctrine de l'Église catholique prend ces paroles dans leur sens propre et simple »; ceci (ce qui est contenu sous ces apparences) est (vraiment et proprement) mon corps (lui-même, vrai et naturel)[2].

La démonstration de Bellarmin se tire d'abord des circonstances dans lesquelles le Christ a prononcé cette formule, puis de l'analyse des divers mots qui la composent.

Les circonstances dans lesquelles le Christ a parlé « ne permettent pas de supposer avec probabilité qu'il ait voulu parler en figures[3] ». Le sujet est de la dernière gravité; il s'agit de l'institution d'un sacrement, du testament laissé par le Christ

---

essentiam manducationis spectemus, quae solum requirit, ut verus cibus ab ore trajiciatur ad stomachum per instrumenta vitalia; sed vult dicere tropice manducari, quoad modum; nam... caro Christi sumitur integra, et invisibiliter, et sine ulla sui laesione; quare non proprie, sed tantum figurate, Christi caro occiditur, et laceratur in hac manducatione; repraesentamus enim Christi passionem... Cum Augustinus dicit, hoc praecepto : « Nisi manducaveritis » mandari, ut communicemus Christi passioni, et eam recolamus, ac mente revolvamus, id ipsum significat, quod apostolus ait (1ª *Cor.*, 11, 29), sumendam Christi carnem in sacramento, in memoriam passionis et mortis Domini. *L. c.*, 7, p. 22.

1. *L. c.*, 8, p. 24 sq. avec tous les textes cités.

2. Cum his omnibus pugnat Ecclesiae catholicae sententia, quae haec verba simpliciter et proprie docet esse accipienda, ut sensus sit : « Hoc, id est quod his speciebus continetur, est vere et proprie corpus ipsum meum verum et naturale. *L. c.*, 8, p. 24.

3. Non esse probabile Dominum figurate loqui voluisse. *L. c.*, 9, p. 25.

au moment de quitter la terre, d'un des points les plus importants de la loi nouvelle, d'un dogme qui s'impose à la croyance des fidèles. Quand on traite de pareils sujets, on parle clair, et sans métaphores[1]. A qui s'adressent les paroles du Christ? A des hommes grossiers et simples, peu habitués à discerner le sens des métaphores et des paraboles; pour qu'ils puissent recevoir dignement le sacrement qui va leur être administré, il faut qu'ils en comprennent parfaitement la nature; dans des cas semblables, lorsque le Christ a usé de métaphore ou de parabole, il en explique immédiatement le sens; ici aucune explication n'est donnée[2]. Tous les anciens interprètes sont d'accord pour entendre au sens propre, et non au sens métaphorique, ces paroles du Christ; or, le sens propre offre un incompréhensible mystère, alors que le sens métaphorique est obvie à tous; comment admettre que pas un interprète ancien n'ait recouru au second sens s'ils ne croyaient pas que seul le premier était celui du Christ[3]? Enfin, « c'est une règle commune pour interpréter l'Écriture, que jamais nous ne devons abandonner le sens propre d'un passage, si nous n'y sommes forcés, soit par un autre texte de l'Écriture, soit par un article de foi, soit par l'interprétation commune de toute l'Église[4] »; rien de tout cela ne se produit ici.

L'examen des paroles mêmes de l'institution conduit à la même conclusion. Jésus, avant de les prononcer, rend grâces à son Père, comme il a coutume avant d'opérer ses miracles les plus signalés[5]. Grammaticalement, et pris dans le contexte, le pronom *hoc,* τοῦτο, ne peut avoir d'autre sens raisonnable que celui d'un sujet indéterminé de la phrase[6]. Le verbe *est* « ne peut jamais avoir un autre sens que son sens propre... car il n'a d'autre fonction que de joindre ensemble le sujet et l'attribut; comme tel, il est nécessaire dans toute proposi-

---

1. *L. c.*, p. 25 sq. — 2. *L. c.*, p. 28. — 3. *L. c.*, p. 28. — 4. Communis regula explicandae Scripturae est, ut numquam dimittamus proprium verborum sensum, nisi cogamur ab aliqua alia Scriptura, vel ab aliquo articulo fidei, aut certe a communi totius Ecclesiae explicatione. *L. c.*, 9, p. 28. — 5. *L. c.*, 10, p. 29. — 6. *L. c.*, p. 30 sq.

tion, et ne peut perdre sa signification pour en prendre une autre[1] ». Le substantif *Corpus* ne peut signifier ici l'Église, corps mystique du Christ, car il est dit que ce corps est « livré, donné pour les hommes », ce qui ne peut s'entendre que d'un corps réel. Il ne peut davantage signifier ici « la figure du corps du Christ; la figure du corps du Christ douée d'une efficacité particulière pour nous sanctifier »; car cette expression « corps du Christ » n'a jamais, dans l'Écriture, que deux sens, le corps du Christ naturel, ou son corps mystique qui est l'Église. De plus, le contexte, soit qu'on prenne les mots διδόμενον, ἐκχυνόμενον au sens présent ou au sens futur, exclut l'interprétation symbolique[2]. Enfin *meum* ne peut signifier ici l'œuvre, la création du Christ; le seul sens naturel que comporte ce mot dans le contexte est celui du possessif[3].

Les nombreuses objections que sacramentaires et calvinistes renouvelaient de Bérenger et de Wiclif[4] donnent à Bellarmin l'occasion de préciser encore certains points de sa démonstration. Avec saint Thomas[5] il tient que dans la formule de la consécration « le pronom *hoc* ne désigne pas précisément le pain, ni le corps du Christ, mais en général, et sans déterminer, la substance qui se trouve sous les espèces[6] ».

La phrase consécratrice n'a, comme toute autre phrase, son sens parfait qu'au dernier moment où est prononcé le dernier mot;... et à ce même instant ces paroles produisent leur effet, c'est-à-dire la conversion de la substance du pain au corps du Christ... Au même instant le sens de la phrase est complet, et la conversion du pain au corps du Christ est accomplie; cependant, dans l'ordre naturel, ces deux opérations se précèdent ou se suivent; en effet, en tant que les paroles sont la cause de la conversion, elles la précèdent; en tant que la vérité de la proposition dépend de la nature des faits accomplis, la conversion précède la signification des paroles[7].

---

1. *L. c.*, p. 32.

2. *L. c.*, p. 33 sq. — 3. *L. c.*, p. 36. — 4. Cf. v. g. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 17, 20 *C. R.* 32, 1005 sq. — 5. *Sum. theol.*, 3ª, *q.* 78, art. 2 et 5.

6. *Hoc* non demonstrat praecise panem, nec corpus, sed in communi substantiam quae est sub illis speciebus. *L. c.*, 11, p. 37.

7. Respondeo verba illa consecratoria (ut quamvis aliam sententiam) non habere perfectam significationem, nisi in ultimo illo instanti, quo profertur ultima vox... in eodem autem ultimo instanti, ponitur effectus verborum in esse, id est, conversio panis in corpus Christi... Simul tem-

Sans doute, les paroles de la consécration sont des paroles sacramentelles, mais dans ce sens qu'elles instituent, qu'elles font le sacrement, non dans ce sens qu'elles se bornent à expliquer un sacrement, un signe sensible, déjà existant[1].

Si les apôtres restent paisibles et ne se montrent pas étonnés, terrifiés, en présence du miracle capital qui leur est annoncé, c'est que Jésus les avait dès longtemps préparés à cette nouvelle par les paroles de la promesse[2], et qu'au moment même du miracle, il fortifie leur foi par des grâces toutes spéciales[3].

Restent les nombreux exemples de phrases semblables à celle de la consécration, et où cependant l'attribut est pris évidemment dans un sens métaphorique. « La pierre était le Christ[4]; vous êtes le corps du Christ[5]; la semence est la parole de Dieu[6]; je suis la porte[7], etc. » Pourquoi ne pas interpréter de même métaphoriquement l'attribut dans cette proposition : « Ceci est mon corps » ?

Aucun des exemples apportés, répond Bellarmin, n'est semblable aux paroles de la consécration. En effet, dans tous ces exemples, le sujet et l'attribut de la proposition sont disparates; la proposition ne peut donc absolument être vraie au sens propre, et nous sommes forcés de recourir à un sens métaphorique; dans la phrase « Hoc est corpus meum », le sujet et l'attribut ne sont pas disparates, car le sens de *Hoc* est vague, indéterminé, et on ne doit pas tenir pour certain que *Hoc* signifie le pain, puisque l'Écriture n'en dit rien[8].

---

pore sunt completa significatio verborum, et conversio panis in corpus Christi; ordine tamen naturae, invicem se praecedunt et sequuntur haec duo. Nam verba illa, quatenus causa sunt illius conversionis, praecedunt conversionem; et contra, quatenus veritas propositionis pendet a rei essentia, conversio praecedit significationem. *L. c.*, 11, p. 39.

1. *L. c.*, p. 40. — 2. *Joan.*, 6, 52 sq. — 3. *L. c.*, p. 40.

4. 1ª *Cor.*, 10, 4. — 5. 1ª *Cor.*, 12, 27. — 6. *Luc.*, 8, 11. — 7. *Joan.*, 10, 7.

8. Nullum exemplum simile attulerunt (adversarii). Nam in exemplis allatis, semper praedicatur de disparato disparatum, ut patet ex illis, Boves sunt anni, Semen est verbum, Christus est vitis, etc.; in his enim cum nullo modo possit fieri, ut illa proprie sint vera, cogimur necessario recurrere ad tropos. At in hac sententia *Hoc est corpus*, non praedicatur disparatum de disparato, saltem verbis disertis. Quid enim illud, *Hoc*, referat, in quaestione est, et non debet assumi tamquam certum, quod referat panem, cum expresse Scriptura id non habeat. *L. c.*, 11, p. 41.

Il est à noter d'ailleurs que, dans toutes ces expressions métaphoriques, dès qu'elles offrent une obscurité quelconque, le Christ se hâte de les expliquer, ce qu'il ne fait pas pour les paroles de la consécration [1].

Il est très vrai que les paroles des deux consécrations ne désignent dans un cas que le corps, dans l'autre, que le sang du Christ; mais elles n'affirment pas que le corps et le sang sont séparés; tout au contraire, nous savons qu'ils sont unis par une concomitance nécessaire; cette union, les paroles de la consécration ne la disent pas, elles ne l'excluent pas davantage [2].

Mais n'y a-t-il pas, dans les paroles de la consécration du vin, deux métaphores. « Ce calice est le Nouveau Testament ». Bellarmin concède la première, mais fait remarquer qu'elle est très usuelle dans le langage humain, et que, d'ailleurs, le Christ l'explique aussitôt. Lorsque le Seigneur dit : « Prenez et buvez; ceci est le calice », il explique la métaphore : le calice est répandu pour vous; en effet, on ne boit pas une coupe, on ne répand pas une coupe, mais le contenu de la coupe [3]. Quant à l'expression « Nouveau Testament », elle n'est pas métaphorique, mais prise ici dans son sens propre.

Le mot Testament a deux sens, la volonté du testateur disposant de son héritage, l'instrument authentique qui contient la volonté du testateur, et par lequel l'héritier acquiert droit à l'héritage. L'eucharistie est vraiment et proprement un testament dans ces deux sens, puisqu'elle est le sang par lequel est scellée et confirmée la volonté, la promesse de Dieu; entre tous les sacrements elle est l'instrument par lequel nous est conféré l'héritage de grâce en cette vie, de gloire en l'autre; elle est la parfaite représentation de l'effusion de ce sang d'où le Nouveau Testament tire sa force [4].

---

1. *L. c.*, p. 43.

2. *L. c.*, 11, p. 43. — 3. *L. c.*, p. 44. — 4. Observandum est duo esse quae nomine Testamenti appellari solent; primo, ipsa voluntas testatoris, quae de haereditate disponit, sive sit absoluta, sive condicionem requirat; sic accipitur Exod. 24. Hic est sanguis foederis; est enim sensus : Hic est sanguis, quo sancitur voluntas, pactum, promissio Dei... Secundo vocatum est testamentum authenticum instrumentum, quo continetur voluntas testatoris, et per quod acquirit haeres jus ad haereditatem... inter omnia sacramenta, dicitur testamentum praecipue ipsa Eucharistia, quia non solum est instrumentum conferendae haereditatis, sed etiam continet apertissimam repraesentationem effusionis sanguinis Domini, a quo vim suam habet testamentum novum. *L. c.*, 11, p. 44.

La présence réelle du corps du Seigneur dans l'Eucharistie se prouve encore par ces textes de l'Écriture où est décrit l'usage de ce sacrement[1]. Lorsque saint Paul parle du calice de bénédiction qui est la participation du sang du Christ, du pain rompu qui est la participation du corps du Christ[2], il ne peut parler que d'un corps et d'un sang réels, non de simples figures, car il veut détourner les Corinthiens des sacrifices et des victimes bien réels offerts aux dieux du paganisme, en leur montrant que l'autel chrétien leur offre plus et mieux[3]. Lorsque le même apôtre reprend si sévèrement ceux qui mangent et boivent indignement le corps et le sang du Seigneur, et leur déclare qu'ils mangent et boivent leur propre condamnation[4],

ces hommes ne recevaient pas en eux par l'esprit et par la foi le corps du Christ, sans quoi cette réception leur aurait été profitable; ils le recevaient donc seulement corporellement; donc le corps du Christ est présent dans l'eucharistie, car le corps du Christ tel qu'il est au ciel ne peut être reçu par une bouche corporelle[5].

Quelques réponses aux objections scripturaires des adversaires sont intéressantes à relever. Le fameux texte du discours aux Capharnaïtes : « L'esprit vivifie, la chair ne sert de rien[6] » est, pour Bellarmin, susceptible de deux interprétations. La première : Si le Seigneur parle ici de sa chair, il ne dit pas absolument qu'elle ne sert de rien, mais seulement qu'elle ne sert de rien si elle est seule, sans l'esprit qui la vivifie[7] » ; autrement il se contredirait lorsque, dans le même chapitre, il promet la vie éternelle à celui qui mange sa chair. La seconde, qu'il préfère : Le sens vrai et littéral de ces paroles n'est pas que la chair du Christ, la substance de cette chair,

1. Probatur veritas corporis Domini in Eucharistia ex locis Scripturae, quae continent usum hujus sacramenti. *L. c.*, 12, p. 46 sq.
2. 1ª *Cor.*, 10, 16. — 3. *L. c.*, p. 48. — 4. 1ª *Cor.*, 11, 27, 29.
5. Isti non recipiunt Spiritu et fide corpus Christi, quia utiliter reciperent si ita reciperent; ergo recipiunt solo corpore; ergo corpus Christi vere praesens est in Eucharistia, neque enim ore corporali sumi potest corpus Christi, ut est in caelo. *L. c.*, 13, p. 48.
6. *Joan.*, 6, 64. — 7. Si de carne sua hoc Dominus dixisset, certe non intellexisset eam absolute non prodesse, sed non prodesse, si sola sit, id est, absque Spiritu eam vivificante. *L. c.*, 14, p. 57.

est inutile, mais que l'intelligence charnelle du mystère eucharistique ne sert de rien; la chair, ici, ce sont les pensées humaines et charnelles se distinguant des pensées spirituelles excitées en nous par la foi et les inspirations célestes... penser et comprendre la manducation de la chair du Christ d'une manière charnelle et humaine, comme si cette chair devait être divisée en parties, apprêtée, mâchée, et convertie en substance humaine par l'action de la chaleur naturelle, cela ne sert de rien. Et c'est bien ainsi que les Capharnaïtes avaient compris les paroles du maître. Sans doute, depuis son Ascension, le Christ est remonté au ciel où il siège glorieux à la droite du Père; nulle contradiction cependant à ce qu'il soit en même temps présent d'une présence sacramentelle sous les espèces eucharistiques [1]. Si saint Paul appelle encore « pain » le pain consacré [2], c'est à raison des apparences qu'il conserve.

L'étude des idées des premiers pères sur la présence du Christ dans l'eucharistie est particulièrement soignée par le cardinal, car les Calvinistes, se départant ici de leur habituel mépris pour la tradition, prétendaient que les Pères des cinq premiers siècles étaient unanimes à comprendre comme eux l'eucharistie [3]. Bellarmin divise son étude par siècles, examinant pour chacun « quels furent les sentiments des pères de ce siècle sur l'eucharistie, quelles réponses les adversaires apportent aux textes cités, quels textes ils citent à leur tour contre nous, et ce que nous devons répondre ». Le premier siècle est représenté par « les disciples de saint André apôtre dans leur relation de sa Passion [4] », saint Ignace d'Antioche dans son épître aux Smyrniotes [5], saint Denys l'Aréopagite [6]. Le second siècle par saint Justin [7], saint Pie Ier « dans une

1. Verus et litteralis sensus eorum verborum non est quod caro Christi, sive substantia carnis, non prosit, sed quod carnalis intelligentia non prosit... Hoc modo caro non prodest quidquam, id est cogitare et intelligere manducationem carnis Christi humano et carnali modo. *L. c.*, p. 59.

2. 1a *Cor.*, 10, 16. — 11, 27.

3. Non aliud hodie nos tradere, nisi quod olim sine controversia receptum erat. Calvin, *Ult., admon. ad Westphal. C. R.* 37, 207.

4. *Brev. rom.*, 30 nov. *M. G.* 2, 1227.

5. Cité d'après Théodoret, *Dial.*, 3. *M. G.* 83, 283. — 6. *De Eccl. Hier.*, 3, 3. *M. G.* 3, 427 sq. — 7. *Apol. ad Ant. Imp. M. G.* 6, 427 sq.

lettre rapportée par Gratien, bien que nous ne la possédions pas[1] », saint Irénée[2]. Le troisième par Tertullien, Origène et saint Cyprien[3]. Le quatrième par le concile de Nicée « dans les Actes conservés à la Bibliothèque Vaticane », Athanase, Hilaire, Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Basile, Optat, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Ephrem et Épiphane[4]. Le cinquième par Chrysostome, Jérôme, Augustin, Gaudence, Cyrille d'Alexandrie, et le Concile général d'Éphèse[5], Proclus, Théodoret, Gélase, Léon le Grand, le pape saint Hilaire, l'auteur du sermon sur le corps du Seigneur[6]. Les textes de saint Augustin sont particulièrement étudiés, car Calvin disait de lui : « Il est du tout de nostre côté[7] ». « Pour réprimer cette jactance », Bellarmin cite du saint Docteur, en faveur de la présence réelle, « des témoignages tirés de tous les tomes de ses œuvres[8] » ; il explique ensuite un par un les passages que lui opposaient les Calvinistes, remarquant que presque tous avaient déjà été produits par Bérenger, et commentés par les docteurs qui l'avaient réfuté[9].

Après le VI^e^ siècle, les citations se font plus rares, les adversaires reconnaissant qu'à partir de cette date la croyance à la présence réelle règne dans l'Église; Bellarmin tient cependant à apporter les plus caractéristiques de chaque siècle jusqu'au concile de Trente[10].

Cette longue énumération est ensuite rassemblée dans un « résumé des arguments qu'on peut emprunter aux Pères ». Six arguments principaux se dégagent de leur doctrine. Ils emploient constamment, pour désigner l'eucharistie, les mots dont les protestants ont le plus horreur (corps et sang du Seigneur, mystères redoutables, gage de notre salut, prix de notre rédemption). — Ils exaltent ce sacrement bien au-dessus de ceux de la loi ancienne qui n'en étaient que la figure; ils

---

1. *Decret. De consecr.*, dist. 2, can. *Si per negligentiam. M. L.* 187, 1742. — 2. *Haer.*, 4, 33. *M. G.* 7, 1073. — 3. *L. c.*, 7 sq., p. 72 sq.
4. *L. c.*, 10 sq., p. 85 sq. — 5. *Epist. ad Nestor. cum anathem.*, Labbe-Coleti, t. 3, col. 951.
6. *L. c.*, 21 sq., p. 101 sq. — 7. *Inst. chrét.*, 4, 17, 28. *C. R.* 32, 1019.
8. *L. c.*, 24, p. 109 sq. — 9. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, t. 1, p. 437 sq. — 10. *L. c.*, 31 sq., p. 124 sq.

comparent le Christ eucharistique avec le Christ naissant, souffrant, glorieux. — Ils signalent le changement qui se fait à la parole du prêtre dans la matière du sacrifice. — Ils voient dans l'eucharistie un profond mystère, que la raison humaine ne peut comprendre. — Ils adorent, ils invoquent l'eucharistie; ils prennent les plus grandes précautions pour qu'elle soit traitée avec le respect dû à la divinité. — Ils lui attribuent des effets merveilleux que seule la présence réelle du Christ dans ce sacrement peut expliquer[1].

II. LA PRÉSENCE RÉELLE ET LA RAISON.

Rien de contradictoire dans la présence d'un même corps en plusieurs lieux. — Théorie de Bellarmin sur la quantité.

La preuve étant faite, par l'Écriture et la Tradition, que le Verbe Incarné est réellement présent sous les espèces eucharistiques, le controversiste veut encore, « pour expliquer avec plus de plénitude une question aussi grave, rechercher, par la raison éclairée de la foi, ce qu'un homme sage et pieux doit penser sur la matière[2] ». Deux questions se posent : Dieu peut-il rendre présents le corps et le sang du Seigneur sous les espèces eucharistiques? De fait, a-t-il voulu en agir ainsi?

Et d'abord, Dieu peut-il faire ce miracle? Calvin le niait, déclarant absurde et contradictoire dans les termes une telle action[3]. Bellarmin commence par se demander quelle règle suivre pour connaître jusqu'où va la puissance divine. Après discussion et critique des opinions diverses sur la matière, il se rallie à la règle de saint Thomas[4] : « Dieu est omnipotent parce qu'il peut tout ce qui n'implique pas contradiction ».

---

1. *L. c.*, 39, p. 130 sq. — 2. Investigabimus ratione adjuta variis principiis fidei quid tandem de hac re sentiendum sit homini sapienti et pio. *De Euchar.*, 3, 1, p. 132. — 3. Il n'y a rien plus incroyable que de dire que les choses distantes, l'une de l'autre, aussi loin que le ciel de la terre, non seulement soyent conjointes, mais unies, tellement que nos âmes reçoivent nourriture de la chair du Christ, sans qu'elle bouge du ciel. *Inst. chrét.*, 4, 17, 24; *C. R.* 32, 1013.

4. *Summ. theol.*, 1ª q., 25, art. 3.

Reste donc à prouver que la présence d'un même corps en plusieurs endroits différents n'implique pas contradiction. Dans cette multiprésence, rien de contraire à l'essence d'un être corporel.

Cela seul implique contradiction qui répugne tellement à l'essence d'un être donné qu'il puisse être dit en même temps être et n'être pas. Or, être dans un lieu déterminé n'est pas de l'essence d'un corps; c'est quelque chose d'extrinsèque et d'accidentel au corps; le dernier ciel est un vrai corps, et cependant n'est pas dans un lieu; il ne répugne donc pas à l'essence d'un corps d'être dans un ou plusieurs lieux, cela étant accidentel et extrinsèque à l'essence du corps [1].

D'ailleurs, l'Écriture sainte nous offre un exemple du corps de Jésus-Christ à la fois présent en deux lieux. Lorsque le Christ apparut à saint Paul [2] « il était à la fois au plus haut des cieux, et sur la terre, ou dans l'air tout près de la terre; donc un même corps peut être à la fois en plusieurs lieux ». Bellarmin s'efforce de prouver que Paul n'a pas seulement entendu une voix céleste, comme celle qui se fit entendre au baptême de Jésus-Christ; qu'il n'a pas seulement vu une représentation, une image du Christ, mais « qu'il a vu de ses yeux corporels vraiment et proprement le Christ; qu'il l'a vu non dans le ciel, mais sur la terre [3] »; les divers textes dans lesquels Paul fait allusion à sa conversion sont, dans ce but, rapprochés [4].

D'autres apparitions de Notre-Seigneur sont fréquemment rapportées dans les vies des Saints les plus authentiques, et les Pères ont, à propos de l'eucharistie ou d'autres matières, enseigné qu'un même corps pouvait, à la fois, être présent en

---

1. Illa implicant contradictionem quae pugnant cum essentia rei, ita ut dicatur res esse et non esse. At esse in loco non est de essentia corporis, sed quid extrinsecum et accidentarium; nam ultimum caelum est verum corpus, et non est in loco; ergo non repugnat essentiae corporis esse in uno vel pluribus locis; cum sint omnia extrinseca, et posteriora ipsa corporis essentia. *L. c.*, 3, p. 135. — 2. *Act.*, 9, 3 sq. — 22, 6 sq.

3. Christus, cum apostolo Paulo apparuit, fuit simul in summo caelo, et in terra, sive in aere terrae vicino; igitur unum corpus in pluribus simul locis esse potest... A Paulo ipsum Christum vere et proprie visum fuisse oculis corporalibus, idque in terra, non in caelo. *L. c.*, 3, p. 135.

4. *L. c.*

plusieurs lieux[1]. Dieu n'est-il pas à la fois présent en tous lieux? L'âme humaine n'est-elle pas présente à la fois dans toutes les parties du corps? Les luthériens et les calvinistes admettent les mystères de la Trinité et de l'Incarnation; or, croire une seule nature en trois personnes distinctes, une seule personne en deux natures distinctes et dissemblables, c'est croire une plus grande merveille que la présence simultanée d'un corps en plusieurs lieux; il en est de même pour bien d'autres mystères admis par les adversaires[2].

Sans doute, c'est le propre de Dieu, l'Écriture et les Pères l'affirment, de n'être pas renfermé en un lieu, mais d'être en tous lieux, et l'humanité du Christ ne participe pas à cette prérogative de la divinité;

le corps du Christ n'est pas en tout lieu; il n'y sera jamais; il est présent en un lieu d'une présence locale; en beaucoup d'autres, d'une présence sacramentelle; en beaucoup d'autres, il n'est nullement présent. De plus non seulement la divinité est en tous lieux, mais elle ne peut être renfermée en un lieu, elle ne peut n'être pas partout, puisque, par essence, elle est immense; le corps du Christ, au contraire, bien qu'il puisse être, et qu'il soit de fait, par la puissance divine, en plusieurs lieux, peut être renfermé en un seul lieu, comme il l'était avant l'institution de l'Eucharistie, comme il le sera après le jugement général[3].

Mais si le corps du Christ est à la fois dans le ciel, et sous les espèces sacramentelles, il sera à la fois un et multiple. — Nullement. Le corps du Christ, tel qu'il est sur l'autel, ne forme pas un continu avec le corps du Christ qui est dans le ciel; il n'en est pas cependant séparé ou divisé; en effet on ne peut parler de continu et de séparé qu'à propos d'êtres multiples, qu'il s'agisse d'un tout ou de ses parties. Or le corps du

1. *L. c.*, p. 137 sq. — 2. *L. c.*, p. 137 sq.

3. Deus reipsa, ac de facto, est ubique; corpus Christi reipsa, ac de facto, non est ubique, neque umquam erit, sed uno in loco est localiter, nimirum in caelo; in multis, sacramentaliter; in multis aliis, nullo modo... Secunda differentia est, quod divinitas non solum est ubique, sed etiam non potest constringi ad unum locum, immo non potest non esse ubique, cum sit intrinsece et essentialiter immensa. At Christi corpus, licet possit esse, et sit per Dei potentiam in multis locis, tamen potest etiam redigi ad unum solum locum, quemadmodum ante sacramenti institutionem in uno solo loco erat, et post mundi constitutionem, in uno solo loco erit. *L. c.*, 4, p. 139.

Christ, au ciel et sur l'autel, ne forme pas un double tout, ne forme pas les parties d'un même tout, mais est le même tout identiquement [1].

Mais alors le même corps pourra être dit en même temps proche et éloigné d'un lieu, humide et sec, chaud et froid?

Un corps, répond Bellarmin, placé en plusieurs lieux, a un seul être substantiel, mais beaucoup d'êtres locaux; d'où il suit que tout ce qu'il a en conséquence de son être local doit être multiplié; tout ce qui lui vient d'ailleurs que de son être local n'est pas multiplié. Avant tout, par conséquent, les relations qu'il a avec le lieu sont multipliées;... le même corps pourra être élevé et abaissé, éloigné et proche, en mouvement dans un lieu et en repos dans un autre; il n'est pas absurde qu'un même sujet ait des relations contraires lorsqu'elles sont en lui à cause de fondements différents... on peut apporter comme exemple celui de l'âme humaine, qui étant tout entière dans le corps et dans chacune de ses parties, en tant qu'elle est dans la tête est éloignée de terre, en tant qu'elle est dans les pieds en est rapprochée; si quelqu'un remue une main, l'autre restant en repos, l'âme devra être dite simultanément en mouvement et en repos.

Il n'en est pas de même pour ce qui affecte le corps lui-même placé dans un lieu.

Ce qui affecte ce corps, actions, qualités, et ainsi du reste, ne se multiplie pas, parce que le corps est un, et non multiple. Si donc le corps est chaud en un lieu, il le sera partout,... si dans un lieu il est blessé ou mis à mort, il apparaîtra tel dans un autre [3].

---

1. Continuari et dividi, est eorum, quae multa sunt, sive sint tota quaedam, sive partes ejusdem. Corpus autem, ut in caelo, et in altari, non sunt duo tota, nec partes ejusdem, sed idem omnino totum. *L. c.*, 4, p. 141.

2. Notandum est, unum corpus in pluribus locis positum, habere unum esse substantiale, sed multa esse localia. Ex quo fit, ut illa omnia multiplicari debeant, quae consequuntur esse locale; illa autem non multiplicentur, quae aliunde proveniunt, quam ex esse locali; ac primum relationes ad loca necessario multiplicabuntur; quia cum sit corpus vere in pluribus locis, et relatio terminetur ad ipsa loca, quae plura sunt, non potest ipsa relatio non multiplicari; itaque erit idem corpus sursum et deorsum, poterit moveri ad locum et quiescere in alio loco; neque absurdum est in eodem subjecto esse contrarias relationes, cum insint in eodem subjecto per diversa fundamenta... Exemplum possumus afferre animae humanae, quae cum in toto corpore et in quolibet membro sit tota, certe ut est in capite est remota a terra, et ut est in pedibus non est remota. *L. c.*, 4, p. 141 sq.

3. Contrarium judicium esse debet de his, quae recipiuntur in corpore locato; quae enim recipiuntur in corpore, sive sint actiones, sive

Il est clair, du reste, que cette seconde remarque ne peut s'appliquer au corps eucharistique du Christ, incapable d'aucune des modifications indiquées.

Quel est l'état du corps eucharistique du Christ? Après saint Thomas[1] et les principaux scolastiques, Bellarmin tient

que le Christ tout entier existe dans l'Eucharistie, avec sa grandeur, et tous ses accidents, excepté la relation au lieu qu'il occupe dans le ciel, et tout ce qui est la conséquence de son existence dans le ciel; par contre, dans le ciel, le Christ existe avec sa grandeur, et tous ses accidents, excepté la relation aux espèces sacramentelles qu'il a dans l'Eucharistie; en outre, dans l'Eucharistie, ses membres ne se compénètrent pas, mais sont tellement distincts et disposés entre eux qu'ils conservent la figure et l'ordre qui conviennent à un corps humain[2].

Cette doctrine semble résulter de celle du concile de Trente selon laquelle non seulement le corps et le sang, mais l'âme et la divinité du Christ, et par conséquent le Christ tout entier, sont dans l'Eucharistie[3].

Or il est certain que l'âme et la divinité du Christ ne sont pas dans l'Eucharistie en vertu de la consécration, mais par une concomitance naturelle, parce que là où se trouve un être, là se trouve tout ce qui lui est nécessairement uni. Mais la grandeur, et la figure, sont unies au corps du Christ; elles le sont naturellement et inséparablement; donc elles se trouvent dans l'Eucharistie[4].

---

qualitates, sive quaecumque alia, non multiplicantur, quia corpus unum est, non multa... Itaque si corpus uno in loco calefiat, etiam in alio erit calidum... Si in uno loco vulneretur, aut occidatur, in altero etiam vulneratum apparebit, et moriatur. *L. c.*, 4, p. 141 sq.

1. *In 4^m sent.*, dist. 10, q. 7, art. 2.

2. Sententia communis est... In Eucharistia totum Christum existere, cum magnitudine, et omnibus accidentibus, excepta relatione ad locum caelestem, quam habet, ut est in caelo, et iis quae ad existentiam in eo loco consequuntur; et contra in caelo totum Christum existere cum magnitudine, et omnibus accidentibus, excepta relatione ad species panis, quam habet ut est in Eucharistia; et praeterea, corporis Christi partes et membra non se penetrare, sed ita distincta esse et disposita inter se, ut figuram et ordinem habeant corpori humano convenientem. *L. c.*, 5, p. 143.

3. *Sess.* 13, can. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 763.

4. Certum autem est animam, et divinitatem, non esse in Eucharistia ex vi consecrationis, sed ex naturali concomitantia; quia ubi est unum, ibi esse necesse est quidquid cum illo est unitum; at magnitudo et figura unita sunt corpori Christi, et quidem naturaliter, et inseparabiliter; igitur et illa adsunt. *L. c.*, p. 143.

D'ailleurs, le Christ donne comme nourriture à ses apôtres ce même corps qui sera livré aux bourreaux; mais le corps du Christ livré dans la Passion avait une grandeur déterminée, et tous les accidents qui se fondent sur cette grandeur [1]. La chair du Seigneur est vraiment contenue sous les espèces eucharistiques; « or une substance sans quantité, sans un certain ensemble d'accidents, ne peut être appelée chair [2] ».

Mais dans la grandeur, dans la quantité d'un corps humain, on peut distinguer trois éléments séparables.

Le premier est l'extension interne, consistant en ce que les parties du corps sont hors les unes des autres, ont une certaine situation intrinsèque, un ordre, une disposition entre elles; cet élément est essentiel à la quantité. Le second est que le corps ait la même extension, les mêmes dimensions que le lieu qui le contient, que ses parties aient une situation extrinsèque par rapport à ce lieu; ce second élément est séparable du premier, car le ciel le plus élevé est étendu, et cependant il n'occupe aucun lieu, puisqu'il n'est entouré d'aucun corps. Le troisième est que ce corps écarte les autres corps du lieu qu'il occupe, ne souffre pas d'autre extension que la sienne dans le lieu qui le renferme; le troisième élément est également séparable du second et du premier [3].

Ces trois éléments de la quantité étant distingués, « la doctrine commune des catholiques est que, dans l'Eucharistie, le corps du Christ se trouve avec toute sa quantité, qu'il a le pre-

---

1. Dominus idem corpus dedit manducandum, quod ad mortem tradendum fuerat sequenti die; ad mortem autem non fuerat tradendum corpus sine magnitudine, et figura et aliis accidentibus, quae in ipsa magnitudine fundantur. *L. c.*

2. In Eucharistia, sub specie panis, caro Domini proprie continetur,... at certe substantia sine quantitate, et complexione quadam accidentium, caro dici non potest. *L. c.*

3. Observandum est magnitudini tria quaedam convenire, quorum unum ex altero sequitur. Primum est, extensam esse in se, et partem habere extra partem, ac proinde situm quemdam intrinsecum, et ordinem ac dispositionem partium; et hoc primum omnino essentiale magnitudini est; alterum est coextendi loco, seu commensurari loco, et habere situm extrinsecum in ordine ad locum; atque hoc posterius est, et ex primo sequitur, et ideo potest separari ab illo, nam supremum caelum revera extensum est in seipso, et tamen nullum occupat locum, cum a nullo corpore ambiatur. Tertium est, extrudere aliud corpus ex loco, seu non pati secum aliam magnitudinem in loco sibi adaequato; et hoc est posterius secundo, et ex illo sequitur... Tamen semper posterius per Dei potentiam separari potest a priore. *L. c.*, 5, p. 143.

mier élément essentiel de cette quantité, qu'il n'a pas les deux autres qui sont séparables du premier [1] ».

Cette assertion se prouve d'abord par le principe général précédemment énoncé. « Dieu peut tout, sauf ce qui implique contradiction ». Or il n'y a aucune contradiction entre ces deux affirmations : un corps est dans un lieu, et il n'occupe pas ce lieu; ou bien ce corps occupe ce lieu, mais en même temps n'empêche pas l'occupation du lieu par d'autres corps.

Il n'y a contradiction que lorsqu'on affirme d'un être quelque chose qui répugne à son essence; or il ne répugne pas à l'essence d'un corps doué de grandeur de ne pas occuper un lieu, ou de ne pas en empêcher l'occupation par d'autres corps... Occuper un lieu, en effet, est une conséquence de la grandeur d'un corps; avant tout ce corps est d'une certaine grandeur, apte à remplir un lieu; en conséquence de cette aptitude il le remplit. Or ce qui est postérieur ne peut être de l'essence de ce qui précède, l'essence étant indivisible... Un office, une fonction, ne peut être de l'essence d'aucun être créé; en Dieu seul, être infiniment simple, être et agir sont une seule et même chose; mais remplir un lieu, et en expulser les autres corps, est un office, une fonction extérieure, d'un corps étendu; donc tout cela n'est pas de son essence [2].

Que, de fait, il en soit parfois ainsi, l'Écriture nous en offre plus d'un exemple. Le Christ ne nous donne-t-il pas comme exemple d'une chose, difficile sans doute, mais moins difficile que l'entrée d'un riche au royaume des cieux, laquelle est possible à Dieu, le passage d'un chameau par le trou d'une aiguille [3]; « or, certes, un chameau ne peut passer par le trou

---

1. Catholicorum communis sententia est, in sacramento Eucharistiae vere adesse totam magnitudinem corporis Christi, sed habere primam conditionem, quae, ut diximus, essentialis est, non autem secundam et tertiam, quae separabiles sunt. *L. c.*, p. 143.

2. Corpus esse alicubi, et non occupare locum, vel occupare, et non expellere alterum, nullam implicat contradictionem. Nam id est implicare, repugnare essentiae; non autem repugnat essentiae magnitudinis non occupare locum, aut non expellere alterum corpus... Occupare locum est quid posterius ipsa magnitudine; prius enim res in se magna est, et apta replere locum, deinde replet locum; nihil autem posterius est de essentia prioris, essentiae enim in indivisibili consistunt... Officium, seu fonctio, non est de essentia ullius rei creatae; solum enim in Deo, qui infinitus et simplicissimus est, idem est esse ac agere. At replere locum, et expellere alia corpora, est officium magnitudinis, et functio quaedam externa; non igitur ad essentiam pertinet. *L. c.*, 6, p. 144.

3. *Luc.*, 18, 25 sq. — Non potest camelus transire per foramen acus,

d'une aiguille à moins qu'il n'occupe pas ce lieu ». Il en est de même de l'entrée du Christ au Cénacle à travers les portes fermées, de sa nativité qui laissa intacte l'intégrité de la Vierge sa mère, de sa résurrection à travers la pierre du sépulcre [1], de son entrée dans la gloire au jour de son ascension. « Nous savons, en effet, par la foi, que le Christ est monté au-dessus de tous les cieux, que les corps des bienheureux y monteront près de lui, après la résurrection; or, il n'y a dans la voûte céleste aucune porte, fenêtre, ou fente, par laquelle on puisse s'élever au-dessus d'elle; et comme il est dit au livre de Job [2] « les cieux sont compacts comme l'airain [3] ». De tous ces exemples il résulte qu'un corps peut être dans un lieu sans occuper ce lieu.

Après tout, ce miracle d'un corps doué de grandeur, et existant dans un lieu sans l'occuper, dépasse-t-il les miracles que nous présente par exemple la situation des damnés dans l'enfer, où le feu se fait sentir aux âmes séparées, où après la résurrection le feu brûlera les corps des maudits sans les consumer? « Il n'est pas plus essentiel à un corps doué de grandeur d'occuper un lieu qu'il ne l'est à un corps lourd de peser, à un corps coloré d'être vu, à un corps lumineux de briller, à un corps chaud de réchauffer ». Or d'innombrables exemples rapportés par l'Écriture il résulte que Dieu peut empêcher les effets de toutes ces propriétés naturelles; pourquoi ne pourrait-il pas empêcher de même l'effet naturel de la quantité, l'occupation d'un lieu par le corps doué de quantité [4]?

Par cette exposition Bellarmin répond à toutes les difficultés

---

nisi locum non occupando; alioqui majus esset minus suo minore. *L. c.*, p. 144. — 1. *L. c.*, p. 145 sq. — 2. Solidissimi quasi aere fusi sunt caeli, *Job*, 37, 18.

3 Fide certissima tenemus Christum ascendisse super omnes caelos, et similiter corpora beatorum post resurrectionem ascensura. Nulla autem est in caelo fenestra, nulla janua, nulla rima, per quam supra caelum ascendi possit, et ut dicitur Job, solidissimi quasi aere fusi sunt caeli. *L. c.*, p. 148.

4. Non magis convenit corpori quanto occupare locum, quam gravi ponderare, colorato videri,... sed potest Deus efficere, ut grave non ponderet, ut coloratum non videatur... cur igitur facere non poterit ut corpus quantum non occupet locum. *L. c.*, 6, p. 150.

de Calvin [1] et de Pierre Martyr [2], qui déclaraient contradictoires l'existence d'un corps dans un lieu et la non-occupation de ce lieu par ce corps. En particulier, le controversiste fait remarquer que le corps eucharistique du Christ existe sous les apparences du pain « sans rapport au lieu où il se trouve, à peu près comme l'âme existe dans le corps » ; il ne saurait donc être question de comparer les dimensions du corps eucharistique du Christ à celles de l'hostie consacrée, pas plus que l'âme ne peut être dite plus grande ou moins grande que le corps [3].

Reste à savoir si ce miracle, possible à Dieu, a été voulu de lui. — Même en faisant abstraction des témoignages éclatants de l'Écriture et des Pères qui ont été énumérés plus haut, on peut répondre affirmativement. Le seul fait qu'avant Bérenger, c'est-à-dire avant le XI^e^ siècle, l'Église entière croyait à la présence réelle, que les Grecs y croient encore comme les Latins, et ont, comme eux, anathématisé luthériens et calvinistes dès leur apparition, ce fait est décisif en faveur de la vérité de cette doctrine. Si elle n'est pas vraie, en effet, pendant dix siècles l'Église a erré, et que deviennent les promesses d'assistance indéfectible faites par son divin Fondateur? Et il s'agissait d'une matière si mystérieuse, où les plus subtiles objections abondaient! Et l'explication de Bérenger, comme aujourd'hui celle des sacramentaires, était si simple! Si l'Église est restée fidèle à croire le mystère, c'est qu'elle le tenait pour révélé de Dieu même [4]. La sainteté et la science des défenseurs catholiques de la présence réelle, opposée à la licence de pensée et de mœurs de leurs adversaires hérétiques, les miracles faits par Dieu pour encourager les défenseurs de la présence réelle, ou punir ses adversaires, confirment ces arguments [5].

---

1. *Inst. chrét.*, 4, 17, 29. *C. R.* 32, 1023 sq. — 2. *Defensio doctrinae veteris, object.* 74, p. 260.

3. Si consideremus corporis Domini dimensiones, ut sub specie panis ineffabiliter continentur, non esse majores, nec minores, quia non commensurantur illae istis (dimensionibus hostiae consecratae); sed existunt sine ordine ad locum, eo modo fere, quo anima est in corpore, quae nec minor, nec major corpore, dici potest. *L. c.*, 7, p. 153.

4. *L. c.*, 8, p. 155 sq. — 5. *L. c.*, p. 158 sq.

Mais, disent les adversaires, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est inutile; la présence symbolique du Christ représenté par le pain suffirait à « repaistre la foy, inspirer vie à nos âmes », de même que l'eau baptismale, bien que sa nature ne soit pas changée, confère la grâce [1]. Cette remarque, répond Bellarmin, prouve que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie n'était pas nécessaire; elle ne prouve nullement que cette présence n'a pas pour les hommes les plus grandes utilités. La Passion du Christ n'était pas nécessaire pour le salut du monde; et qui voudrait la dire inutile? De même, dans l'Eucharistie, comme notre foi et notre amour sont autrement excités, lorsque nous songeons que Dieu lui-même, l'auteur de la grâce, y est réellement présent; quel symbole, quelle image, si belle soit-elle, du Sauveur, aurait la même efficacité? Et que de biens accordés à l'homme par l'hôte divin qui séjourne en lui.

Mais que d'indignités doit subir le corps du Christ si on admet sa présence réelle sous les espèces eucharistiques; il pourrait être alors foulé aux pieds, dévoré par les bêtes, putréfié, brûlé; en tout cas il serait mangé, digéré, à la façon d'une nourriture humaine! « Je rejette, disait Calvin, les absurditez et les folles imaginations contrevenantes à sa majesté, ou à la vérité de sa nature humaine » [2]. Le Christ, répond Bellarmin,

bien qu'il existe vraiment dans le sacrement de l'Eucharistie, ne peut en aucune façon souffrir de ces accidents; il ne tombe pas, n'est pas rongé, broyé, brûlé; tout cela n'affecte que les espèces, non le Christ, bien que ces espèces soient unies au Christ. La divinité n'est-elle pas présente partout? Et pourtant elle n'est pas souillée par les ordures ni brûlée par le feu [3].

---

1. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 17, 32. *C. R.* 32, 1028. Martyr, *Defensio doctrinae veteris, obj.* 52 et 60, p. 212, 228.

2. *Inst. chrét.*, 4; 17, 32. *C. R.* 32, 1028.

3. Christus vere in sacramento existit; sed nullo modo laedi potest; proinde non cadit in terram, non teritur, non roditur, non putrescit, non crematur; ista enim in speciebus illis recipiuntur; sed Christum non afficiunt, licet conjunctae sint species illae cum Christo. Ipsa quoque divinitas, nonne ubique est praesens; et tamen nec sordescit in sordibus, nec crematur in flammis. *L. c.*, 10, p. 163.

Jésus enfant ne tombait-il pas, n'était-il pas exposé, ou à la morsure des bêtes, ou à la brûlure du feu? S'il a pu souffrir tout cela dans sa forme propre, et avec douleur ou dommage, pourquoi ne pourrait-il pas le souffrir sous des apparences étrangères, sans douleur ni dommage [1]?

III. LA TRANSSUBSTANTIATION

Doctrine de l'Église. — Explication de Bellarmin; la conversion adductive. — Preuves scripturaires et patristiques de la transsubstantiation.

Par quelle opération le Christ se trouve-t-il présent dans l'eucharistie? Après avoir brièvement exposé les systèmes de Bérenger et de quelques-uns de ses contemporains, Bellarmin insiste sur les idées de Luther dans différents ouvrages; persistance du pain à côté du corps du Christ après la consécration donnée comme plus probable bien que ce ne soit pas un article de foi [2]; présence en tous lieux du corps du Seigneur en vertu de son union au Verbe, et par conséquent présence dans le pain consacré [3]. Les réfutations faites des erreurs médiévales par saint Thomas [4] et les autres scolastiques sont brièvement résumées [5]; pour la réfutation générale de l'ubiquisme, le cardinal renvoie à son traité général sur la matière; il fait seulement remarquer ici les conséquences de cette doctrine pour le dogme de la présence réelle [6].

Tout autre est la doctrine de l'Église catholique. D'après elle, la raison propre et prochaine pour laquelle le vrai corps du Seigneur se trouve dans l'eucharistie n'est pas l'assomption du pain par la personne du Verbe, ni l'ubiquité, ni la simple union, quasi locale, du pain avec le corps du Christ, ni une mutation seulement partielle du pain au corps du Christ,

---

1. Si ista pati potuit in propria specie, et cum laesione, cur mirum videri debet, si similia in specie aliena, et sine ulla laesione, eidem accidere posse dicamus. *L. c.*, 10, p. 164.
2. *Capt. Babyl. De Euchar. W.* 6, 508 sq.
3. *Quod verba Christi... firma stent. Witt.* 7, 394 sq.
4. 3ª P., q. 75, art. 6. — 5. *L. c.*, 11, p. 164 sq. — 6. Cf. *supra*, p. 61 sq.

mais une conversion totale de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur[1]. Tous les catholiques sont d'accord sur ce point que le concile de Trente a défini[2]. Dans l'explication du mode de cette conversion totale les théologiens diffèrent; Bellarmin s'attache « à la voie la plus commune et la plus sûre de saint Thomas et des autres théologiens les plus graves[3] ». Quatre conditions lui semblent requises pour qu'il puisse y avoir une véritable conversion.

1° Que quelque chose cesse d'être; en effet on ne peut comprendre qu'un être soit converti en un autre s'il ne cesse pas d'être ce qu'il était auparavant...

2° Que quelque chose prenne la place de ce qui a cessé d'être; autrement il n'y aurait pas conversion, mais corruption ou annihilation, si le terme de l'action était le non-être...

3° Qu'il y ait connexion et dépendance entre la disparition d'un être et la succession de l'autre; l'un doit disparaître afin que l'autre lui succède, et la succession a lieu en vertu même de la disparition. En effet, si ces deux faits n'avaient pas de connexion, il n'y aurait pas une seule action, qu'on puisse appeler conversion, mais deux actions ayant entre elles une concomitance accidentelle, dont l'une serait annihilation, l'autre création. Par exemple, si Dieu avait annihilé la femme de Loth, puis créé au même endroit une statue de sel, il n'y aurait pas de conversion; il y a eu conversion parce que cette même action, par laquelle la femme de Loth a cessé d'être, a introduit à sa place une statue de sel. On peut par là comprendre pourquoi le pain, dans l'Eucharistie, ne peut être dit annihilé, bien qu'il n'en reste rien après la consécration; c'est que l'action par laquelle le pain cesse d'être n'a pas pour terme le néant, mais quelque chose de réel, c'est-à-dire le corps du Seigneur, et l'annihilation est une action qui a pour terme le néant.....

4° Que les deux termes, initial et final, de la conversion, soient positifs. Par là se distingue la conversion parfaite, non seulement de la création et de l'annihilation; mais encore des simples conversions naturelles. Dans celles-ci, en effet, bien que d'un être il s'en fasse un autre, et que dans un certain sens les deux termes soient ainsi positifs (telle l'eau devenant air), cependant la forme de l'air n'est pas introduite dans la matière de l'eau, avant que celle-ci n'ait été, par certaines qualités, disposée à recevoir cette forme; la privation de la forme d'air précède donc, dans la matière de l'eau, l'introduction de la forme d'air; car dire qu'une matière est disposée à une forme, c'est dire qu'elle est privée de cette forme[4].

---

1. *L. c.*, 19, p. 173. — 2. *Sess.* 13, can. 4. Denzinger, *Enchir.*, n° 758.

3. Des traités spéciaux sur la transsubstantiation avaient été publiés, par Cochlaeus, *De missa et transsubstantiatione*, 1533, et Saunders, *De transsubstantiatione*, Anvers 1566.

4. Ad veram conversionem, quatuor condiciones requiruntur :

a) Ut aliquid desinat esse; non enim est intelligibile ut unum conver-

Dans les conversions surnaturelles, il n'en est pas ainsi; les deux termes initial et final sont proprement positifs; Dieu n'a pas disposé la matière de l'épouse de Loth à recevoir la forme de sel, mais il a fait en un moment qu'une forme disparaisse pour que l'autre lui succède; et ainsi cette statue n'a pas été faite d'une matière privée de la forme à venir, mais d'une matière ayant la forme contraire à celle-ci [1].

La conversion du pain au corps du Seigneur est la plus parfaite de toutes, et se distingue des autres conversions surnaturelles, en ce que,

dans celles-ci, il reste probablement la même matière prime sous les deux termes initial et final de la conversion; dans la transsubstantiation cette matière ne subsiste pas; dans les autres conversions, tous les accidents, ou du moins quelques-uns, sont changés en même temps que la forme substantielle; dans la transsubstantiation tous les accidents qui existaient auparavant restent, la substance seule étant changée [1].

---

tatur in aliud, nisi id quod convertitur desinat esse quod antea erat...

b) Ut aliquid succedat in locum ejus quod desinit esse; alioquin non esset conversio, sed corruptio vel annihilatio, si terminus illius actionis esset non esse rei...

c) Ut sit connexio quaedam et dependentia inter desitionem unius et successionem alterius, ita ut unum desinat, ut alterum succedat, et vi desitionis fiat successio. Nam si ista non essent connexa, non esset una actio, quae dici posset conversio; sed essent duae actiones per accidens se concomitantes, quarum una annihilatio, altera creatio diceretur. Ut exempli gratia : Si Deus annihilasset uxorem Loth, et deinde, ubi illa fuerat, creasset statuam salis, nulla esset ibi conversio. At conversio fuit; quia illa ipsa actio, per quam desiit esse uxor Loth, introduxit in ejus locum statuam salis. Atque hinc intelligi potest, cur panis in Eucharistia revera non annihiletur, licet nihil ejus remaneat post consecrationem; quia nimirum actio, per quam panis desinit esse, non terminatur ad nihil, sed ad aliquid, scilicet ad corpus Domini; annihilatio autem est actio quae ut terminum habet nihilum...

d) Ut tam terminus a quo, quam terminus ad quem, sit vere positivus; in hoc enim distinguitur perfecta conversio, non solum a creatione et annihilatione, sed etiam a naturali conversione; nam licet ex uno fiat aliud, ut ex aqua aer, et proinde sit aliquo modo uterque terminus positivus, tamen quia non introducitur forma aeris in materiam aquae, nisi prius ea disposita sit per certas qualitates, inde est quod praecedit privatio formae aeris, in materia aquae, ipsam introductionem formae aeris; tunc enim materia dicitur privata, cum habet dispositionem ad formam. In conversionibus supernaturalibus, uterque terminus proprie positivus erat. Non enim disposuit Dominus materiam uxoris Loth, ad formam salis recipiendam, sed in momento effecit, ut unum desineret, in ordine ad alterius successionem; atque ita non fuit facta statua illa... ex materia habente privationem, sed ex materia habente formam contrariam. *L. c.*, 18, p. 174 sq.

1. Ex quo intelligimus conversionem panis in corpus Domini esse per-

Pour qu'il y ait conversion, « il n'est pas nécessaire que le terme final de la conversion soit produit; il suffit qu'il succède au terme initial soit par production, soit par adduction, soit de toute autre façon »; on peut donc distinguer la conversion productive, lorsque le terme final, qui n'existait pas encore, est produit par la conversion (le vin aux noces de Cana) et la conversion adductive, lorsque le terme final existait déjà ailleurs, mais non encore dans le lieu où la conversion l'amène (l'âme humaine commençant à exister dans les aliments transformés en chair humaine)[1].

La transsubstantiation est donc une conversion « adductive ».

Le corps du Christ existait auparavant, mais n'existait pas sous les espèces du pain; il y existe, à la suite des paroles de la consécration; c'est-à-dire que, par cette adduction, le corps du Christ, qui existait seulement dans le ciel, existe encore sous les espèces du pain, et qu'il n'y existe pas par simple présence, ou coexistence, mais par une union comme celle qui unissait la substance du pain à ses accidents, bien que les accidents du pain ne soient pas inhérents au corps du Christ, comme on le verra dans la suite[2].

Cette transsubstantiation est une action unique, « parce que le même acte de volonté divine fait que le pain ne subsiste pas afin qu'à sa place succède le corps du Seigneur[3] ».

La transsubstantiation, ainsi comprise, se déduit logique-

---

fectissimam conversionem, et distingui ab omnibus aliis mutationibus; sed similiorem tamen esse conversionibus supernaturalibus jam dictis, quam ullis aliis. Solum enim in duobus ab his distinguitur : a) quod in illis conversionibus probabile est materiam primam mansisse sub utroque termino, in hac autem certum est non manere; b) quod in illis accidentia, aut omnia, aut aliqua, mutata sunt cum forma substantiali, in hac autem omnia accidentia remanent, quae prius erant, sola substantia mutata. *L. c.*, 18, p. 175 — 1. *L. c.*

2. Corpus Domini praeexistit ante conversionem, sed non sub speciebus panis; conversio igitur non facit, ut corpus Christi simpliciter esse incipiat, sed ut incipiat esse sub speciebus panis, et non solum sub illis sit per simplicem praesentiam, sive coexistentiam, sed etiam per unionem quamdam, qualis erat inter substantiam panis et accidentia panis, excepta tamen inhaerentia, de qua re plura infra dicemus. *L. c.* Dans la *Recognitio* de ce passage Bellarmin insista sur cette idée. *Op.*, t. I, p. 30.

3. Transsubstantiatio est una actio, quia est quaedam voluntas, seu volitio Dei, qua ipse vult non conservare panem, ut in ejus locum ponatur corpus Domini. *L. c.*

ment des paroles mêmes par lesquelles le Christ institua l'eucharistie : « Accipite, et manducate, hoc est enim corpus meum »[1]. Ces paroles, en effet, ou disent une vraie mutation du pain, comme le veulent les catholiques, ou une mutation purement métaphorique, comme le veulent les calvinistes; pas de place pour l'interprétation luthérienne[2].

Le Christ a donné le pain à ses disciples en leur disant : « Ceci est mon corps ». En prononçant ces paroles, ou bien il a vraiment et proprement changé le pain en son corps, ou bien il l'a changé improprement, en figure, lui donnant une signification qu'il n'avait pas auparavant, ou bien il ne l'a nullement changé. Dans le premier cas, le pain transformé a été donné aux apôtres, et de ce pain transformé il a été dit avec beaucoup de vérité : « Ceci est mon corps »; c'est-à-dire « ce qui est contenu sous les espèces du pain n'est plus du pain, c'est mon corps »: telle est l'interprétation catholique. Dans le second cas, le pain n'a été changé qu'en figure, mais ce pain, devenu en figure le corps du Seigneur, a été donné aux apôtres, et les paroles du Christ prennent alors ce sens : « Ceci est la figure de mon corps »; telle est l'interprétation des sacramentaires, que repoussent les luthériens aussi bien que les catholiques; elle est fausse, mais elle donne aux paroles du Christ un sens raisonnable. Dans le troisième cas, le pain, sans avoir éprouvé aucune transformation, est donné aux disciples avec ces paroles : « ceci est mon corps »; c'est-à-dire « ce pain de froment, restant tel, est vraiment et proprement mon corps »[3]. Cette interprétation luthérienne est inadmissible, qu'on regarde soit les choses mêmes dont il s'agit, soit la proposition qui les exprime;

en effet, il est contradictoire qu'une chose, sans se transformer, devienne une autre chose; elle serait alors elle-même et différente d'elle-même. Par ailleurs, dans une proposition affirmative, il faut que le sujet et l'attribut désignent le même objet; sans quoi l'affirmation est fausse; il

1. *Matth.*, 26, 26.

2. Haec verba necessario inferunt, aut veram mutationem panis ut volunt catholici, aut mutationem metaphoricam, ut volunt calvinistae, nullo autem modo sententiam lutheranorum admittunt. *L. c.*, 19, p. 176.

3. *L. c.*, 19, p. 176.

est donc absolument impossible que cette proposition soit vraie, dans laquelle le sujet désigne le pain, l'attribut le corps du Seigneur; le pain et le corps du Seigneur étant des choses absolument dissemblables[1].

Chemnitz essaie de répondre à cette argumentation en faisant appel à la métaphore usuelle par laquelle on prend le contenu pour l'ensemble du contenant et du contenu. Par exemple, en montrant un tonneau plein de vin, on dit : « ceci est du vin » ; en montrant une bourse pleine d'or : « ceci est de l'or » ; si le pain, restant pain, contient cependant le corps du Seigneur, pourquoi ne pourrait-on pas dire de lui : « ceci est mon corps[2] » ?

Dans les propositions qui désignent à la fois un contenant et un contenu, répond Bellarmin, on peut sans doute par le pronom « Hoc » désigner soit l'un, soit l'autre. Mais quand le contenu seul est désigné, si la proposition n'indique qu'une seule chose contenue, elle exclut toutes les autres qui pourraient être contenues avec elle; s'il y a donc plusieurs choses contenues, la proposition est fausse; dire d'un tonneau qui contiendrait du vin et de l'huile : « Ceci est du vin » ; dire d'une bourse qui contiendrait de l'or et de l'argent : « Ceci est de l'or », ce serait mentir[3]...

Or, dans l'eucharistie,

les seuls accidents sont le contenant; la substance du pain, ou n'existe plus, ou si elle existe (hypothèse luthérienne), elle est contenue sous les accidents avec le corps du Christ... Que les seuls accidents soient le contenant, cela résulte de ce que le corps du Christ n'est pas dans le pain, comme dans un vase ou dans un lieu, mais comme une substance sous

---

1. Hoc nullo modo admitti potest, sive agamus de re ipsa, sive de propositione; nec enim ullo modo fieri potest, ut una res non mutetur, et tamen fiat alia; esset enim ipsa et non esset ipsa. In propositione autem affirmativa, necesse est ut pro eodem supponant subjectum et praedicatum; alioqui esset falsa praedicatio. Non igitur potest fieri, ut vera sit propositio, in qua subjectum supponit pro pane, praedicatum autem pro corpore Christi; panis enim, et corpus Domini, res diversissimae sunt. *L. c.*, 19, p. 177.

2. *Exam. Conc. Trid.*, t. 2, p. 85 sq.

3. In propositionibus de re continenti et contenta, potest quidem pronomen « hoc » demonstrare alterutrum, id est tam rem continentem quam contentam. At cum demonstratur res contenta, demonstratur una res tantum, et excluduntur omnes aliae quae ibi contineri possunt, et proinde, ex modo communi loquendi, falsa est demonstratio si plura contineantur. V. g. si quis de dolio, ubi est oleum et vinum, dicat « Hoc est vinum », fraudator censetur. *L. c.*, 179.

ses accidents; de là vient que ce corps, après la consécration, suit naturellement le mouvement des accidents, élevé avec eux, abaissé avec eux, cessant d'être présent lorsqu'ils se corrompent, comme il en serait de la substance du pain si elle était sous ces mêmes accidents[1].

Il n'en est pas de même du vin contenu dans un tonneau, qui a une situation indépendante de celle du tonneau, et continuerait à subsister, à être présent en tel lieu, si le tonneau venait à disparaître[2].

En tout cas « si les paroles du Christ laissaient encore quelque obscurité ou ambiguïté, elle serait dissipée par le témoignage de tant de conciles et de Pères[3] ».

Luther prétendait que l'idée de la transsubstantiation est entrée dans l'Église avec la philosophie aristotélicienne des scolastiques[4]. Calvin, « que du temps de sainct Bernard, combien qu'il y eust desja un langage plus dur et plus lourd, toutesfois la transsubstantiation n'estoit point encore cognue[5] ». Bellarmin, en réponse, produit trente-deux témoins, dont cinq contemporains de saint Bernard, tous antérieurs à Innocent III; sans doute ils ne connaissent pas le nom de transsubstantiation, mais ils admettent, comme le dit le concile de Trente[6] en résumant leur doctrine, « que le pain est tellement changé, transformé au corps du Seigneur, qu'il n'y a plus que la chair du Christ sous les apparences du pain[7] ».

---

1. In Eucharistia sola accidentia locum habent rei continentis; substantia autem panis, aut ibi non est, aut si ibi est, est res contenta simul cum corpore Christi... Quod autem sola accidentia sint res continens, ex eo patet, quod corpus Christi non est in pane, ut in vase, aut in loco, sed est ut substantia sub accidentibus. Nam inde est, quod ex natura rei, posita consecratione, ad motum illorum accidentium movetur corpus Christi, et ad illorum elevationem elevatur, ad illorum depressionem deprimitur, et ad illorum corruptionem desinit ibi esse corpus Christi, quomodo desineret substantia panis, si ibi fuisset. *L. c.*, p. 180. — 2. *L. c.*

3. Licet in verbis Domini esset aliqua obscuritas, vel ambiguitas, ea tamen sublata est per multa concilia catholicae Ecclesiae et Patrum consensum. *L. c.*

4. *Capt. Babyl.*, 1. *W.* 6, 509.

5. *Inst. chrét.*, 4, 17, 15. *C. R.* 32, 996.

6. *Sess.* 13, cap. 4. Denzinger, *Enchir.*, n° 758.

7. *L. c.*, 20, p. 183. Les plus anciens témoignages sont ceux de saint Justin (Apol., 2 extr. *M. G.* 6, 430) et de saint Irénée (*Haer.*, 4, 18. *M. G.* 7, 1027), affirmant que le pain, sanctifié par les prières de l'Eglise, « est le corps du Seigneur ».

N'y eût-il que les six conciles réunis depuis l'hérésie de Bérenger, et qui affirmèrent équivalemment la transsubstantiation, la preuve serait faite pour quiconque croit à la protection de Jésus-Christ sur son Église; il n'est pas possible que depuis cinq cents ans elle ait erré en une matière de cette importance[1]. A Florence, la discussion ne porta pas, avec les Grecs, sur la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur, que les deux Églises admettaient également, mais sur les paroles par lesquelles se faisait cette conversion[2].

Chemnitz déclarait que le dogme de la transsubstantiation ne peut se prouver par l'Écriture seule, et prétendait que plusieurs scolastiques, tels que Scot[3], étaient du même avis[4]. Bellarmin reconnaît l'exactitude de la citation de Scot, et ajoute : « Cette opinion peut se soutenir; bien que les textes que nous avons apportés nous paraissent concluants pour des hommes de bonne foi, on peut cependant en douter quand on voit des hommes aussi doctes et subtils que Scot soutenir le contraire[5] ». Il reste que les déclarations de l'Église ont interprété l'Écriture, et que cette interprétation enlève tout doute.

Si dans certains textes saint Paul appelle « pain[6] » l'hostie consacrée, c'est à raison des apparences extérieures, ou de l'origine de l'hostie.

Pierre Martyr insistait spécialement sur les contradictions qu'il prétendait démontrer dans l'enseignement de l'Église catholique par rapport à la transsubstantiation[7]; Bellarmin répète les distinctions faites plus haut, et destinées à prouver qu'il n'y a pas annihilation, mais conversion du pain. On ne peut dire que, devant une hostie consacrée, les sens humains se trompent au sujet de leur objet propre; ils jugent des accidents, non de la substance qui les soutient, et sur les accidents du pain et du vin ils ne se trompent pas[8]. Il est faux que l'inhérence actuelle à un sujet soit de l'essence d'un accident, et

1. *L. c.*, 21, p. 185. — 2. *L. c.*, 21, p. 185.
3. *In 4^m Sent.*, dist. 11, q. 3. — 4. *Examen conc. Trid.*, sess. 13, cap. 4, t. 2, p. 84.
5. *L. c.*, 23, p. 189. — 6. V. g. 1^a *Cor.*, 11, 26 sq.
7. *Defensio doctrinae, obj.* 120, p. 269. — 8. *L. c.*, p. 195.

qu'un accident conservé miraculeusement sans la substance qui le supportait devienne par là même substance; du moment qu'il garde son exigence naturelle à être supporté par une substance, et que le rôle de cette substance n'est suppléé que par un miracle, l'accident garde sa nature[1].

IV. LE SACREMENT DE L'EUCHARISTIE.

Permanence de la présence du Christ sous les espèces sacramentelles. — Elle constitue un véritable sacrement. — Le ministre de l'Eucharistie est le prêtre seul. — Sujet de l'Eucharistie; dispositions requises; la communion fréquente. — La communion sous les deux espèces; aucune nécessité; pratique primitive; justification de la pratique actuelle.

La plupart des adversaires de la doctrine romaine sur l'Eucharistie, quelles que fussent leurs divergences sur la présence réelle, s'accordaient à reconnaître « que le sacrement de l'Eucharistie n'est pas une chose permanente, mais une action passagère », les uns ne voyant le sacrement que dans l'acte de la communion[2], les autres concédant la permanence de la présence réelle pendant toute la durée de la Cène, ou même pendant qu'on porte l'Eucharistie aux malades immédiatement après la célébration de la Cène[3].

Contre eux tous, Bellarmin prouve par les paroles de l'institution de l'Eucharistie « qu'elle est une chose permanente, et que le corps du Seigneur y a une existence permanente[4] ». En effet, les paroles du Christ instituant l'Eucharistie furent prononcées avant l'action de manger et de boire le corps et le sang du Seigneur; donc avant cette action ils étaient présents à la Cène, et par conséquent le sacrement de l'Eucharistie

1. *L. c.*, 24, p. 199 sq.

2. Il faut entendre que la parolle, par laquelle les sacrements sont consacrez, est une prédication vive, qui édifie ceux qui l'oyent, et qui leur apporte son efficace en accomplissant ce qu'elle promet... De là il appert que c'est chose sotte et inutile de réserver le sacrement pour le donner aux malades. *Inst. chrét.*, 4, 17, 30. *C. R.* 32, 1043.

3. Chemnitz, *Examen conc. Trid.*, sess. 13, cap. 3, 6, t. 2, p. 81, 104.

4. Sacramentum Eucharistiae esse rem permanentem, et in eo corpus Domini permanenter existere. *De Euchar.*, 4, 2. *Op.*, t. 4, p. 203.

existait; les paroles du Christ ne peuvent pas, en effet, ne pas être vraies aussitôt qu'elles sont prononcées. Sans doute, d'après les récits des Évangélistes, on peut avoir des doutes sur l'ordre dans lequel les diverses actions de la Cène s'accomplirent; mais

il faut voir, par le sens même des paroles, et par leur signification, non par l'ordre suivant lequel les Évangélistes les ont écrites, quelle action précéda, et quelle action suivit, dans la Cène[1].

Or, du sens des paroles de l'institution, il résulte clairement qu'elles furent prononcées avant la Communion.

Ces paroles « Hoc est corpus » contiennent la raison pour laquelle cette nourriture doit être mangée,... or cette raison doit être expliquée par le Seigneur, et même comprise par les assistants, avant qu'ils ne reçoivent cette nourriture, afin qu'ils sachent ce qu'ils reçoivent[2].

La chose est encore plus claire si l'on considère les paroles de la consécration du calice. Saint Luc et saint Paul l'écrivent : « Ce calice est le Nouveau Testament dans mon sang[3] » ; donc le sang était dans le calice, et non seulement dans la bouche de ceux qui le recevaient; c'est du calice qu'il est venu à la bouche[4]; saint Paul, ailleurs, indique clairement que le pain est rompu, le calice béni, avant d'être donné[5]. Les Pères, expliquant ces passages, voient le corps et le sang du Seigneur aussi bien sur l'autel et dans le calice que dans la bouche des communiants; l'usage des premiers chrétiens, de recevoir dans leurs mains les saintes espèces, de les conserver dans leurs maisons pour s'en communier, est significatif[6].

---

1. Non oportet attendere in hac re, quae verba Evangelistae prius posuerint, et quae posterius; illi enim certis de causis sibi notis, mutant ordinem verborum... oportet igitur colligere, ex verborum sensu et significatione, non ex ordine quo sunt scripta, quid prius, et quid posterius, in sacra coena factum sit. *L. c.*, 2, p. 204.

2. Illa verba « Hoc est corpus » continent rationem cur debuerit comedi ille cibus; et similiter haec verba « Hic est sanguis » continent rationem cur debuerit bibi ille potus; prius autem debuit ratio illa a Domino explicari, et etiam percipi ab audientibus, quam eis daretur panis ille comedendus; nimirum ut scirent quid acciperent. *L. c.*, 2, p. 204.

3. *Luc.*, 12, 20; 1ª *Cor.*, 11, 25. — 4. *L. c.*, p. 204. — 5. 1ª *Cor.*, 10, 16.

6. *L. c.*

L'opinion, plus modérée, de Chemnitz et des luthériens plus récents, n'est pas plus défendable. En effet, entre les diverses actions dont se compose la Cène, il y a souvent d'assez longs intervalles; si le Christ est réellement présent sous les espèces sacramentelles pendant ces intervalles, de quel droit affirmer que sa présence cesse aussitôt que la dernière action de la Cène est accomplie[1]? Sans doute, le Christ, après avoir béni le pain et le vin, a ordonné de manger et de boire cette nourriture, mais il n'a jamais dit que la seconde action devait suivre immédiatement la première; et l'Église, en réservant des hosties consacrées pour l'usage des fidèles, ne va en rien contre la parole du Maître[2]. Les témoignages des Pères, les usages des premiers chrétiens, valent contre Chemnitz aussi bien que contre les sacramentaires[3].

La comparaison même entre le baptême et l'eucharistie, dont Calvin s'était servi[4], montre bien que l'eucharistie est une chose permanente, à la différence du baptême. Dans le baptême, en effet, ce n'est pas l'eau qui est appelée sacrement, c'est l'usage de l'eau, l'action de laver. Au contraire, dans le sacrement de l'autel, « personne n'appela jamais Eucharistie ou corps et sang du Seigneur, la fraction, la consécration, la distribution, la manducation, ou toute autre action, mais seulement une chose permanente, c'est-à-dire le pain et le vin sanctifiés »[5]. Aucune des actions qui composent le rite eucharistique ne saurait être un sacrement.

La communion est l'acte, non du ministre, non de Dieu, mais du communiant; or, le sacrement n'est pas l'œuvre de celui qui le reçoit, mais de Dieu opérant par le ministre. Aussi les paroles sacramentelles ne sont-elles pas prononcées par le communiant, ni adressées à lui, mais prononcées par le ministre sur le pain; elles se réfèrent non au communiant, mais au pain[6].

---

1. *L. c.*, 2, p. 206. — 2. *L. c.* — 3. *L. c.*, 4, p. 211.
4. *Inst. chrét.*, 4, 17, 14. *C. R.* 32, p. 994, 995.
5. *L. c.*, 3, p. 207, 208.
6. Manducatio est actio solius suscipientis, non Dei, aut ministri; nec enim Deus aut minister manducat, sed suscipiens manducat. At sacramenta non sunt actiones suscipientis, alioqui essent opera nostra; unde in baptismo sacramentum est ablutio, ut a Deo per ministrum datur... Verba sacramentalia, sine quibus sacramentum non fit, non dicuntur a

Il en est de même des autres rites eucharistiques; aucun d'entre eux ne réalise la définition du sacrement, au lieu qu'elle est pleinement réalisée par la présence permanente du corps et du sang du Seigneur sous les espèces du pain et du vin[1]. Dans un chapitre spécial, le cardinal développe cette pensée, montrant comment ni la consécration ni la communion ne sont pleinement un sacrement; les espèces sacramentelles ne le sont pas davantage, elles signifient bien la réfection de nos âmes, mais elles ne l'opèrent pas, elles ne sont pas causes de grâce; le corps et le sang du Seigneur, si on les considère indépendamment de leur présence sous les espèces du pain et du vin, ne sont pas non plus un sacrement, car ils ne sont pas signe de grâce;

il est donc de l'essence du sacrement de l'Eucharistie que le corps et le sang du Seigneur se trouvent sous les espèces du pain et du vin; cependant la notion de sacrement convient plutôt aux espèces en tant que contenant le corps, qu'au corps du Seigneur en tant que présent sous les espèces; la notion de sacrifice, de gage d'amour, d'aliment divin, convient plutôt au corps du Seigneur, en tant que caché sous les espèces, qu'aux espèces en tant que contenant le corps du Seigneur[2].

Bellarmin passe ensuite aux éléments constitutifs du sacrement de l'Eucharistie. Que la matière puisse en être le pain azyme ou fermenté, les concessions de l'Église romaine aux Grecs le prouvent assez[3]; Bellarmin, du reste, pour prouver la légitimité de l'usage romain, s'attache à démontrer « que le Christ institua le sacrement de l'Eucharistie le quatorzième jour de Nizan », auquel seuls les azymes étaient permis[4]. Contrairement à l'usage et aux affirmations des luthériens et des calvinistes, il prouve que la coutume de mêler quelques gouttes d'eau au vin qui doit être consacré, remonte à la plus haute

---

manducante, neque ad manducantem, sed a ministro super panem... ad panem pertinent, non ad manducantem. *L. c.*, 3, p. 208. — 1. *L. c.*

2. Etsi tam species panis et vini, quam corpus et sanguis Domini, ad essentiam sacramenti Eucharistiae pertineant, ratio tamen sacramenti magis convenit speciebus, ut continent corpus, quam corpori Christi, ut est sub speciebus... ratio sacrificii, nec non pignoris et alimenti divini, magis convenit corpori Domini, ut est sub speciebus, quam speciebus, ut continent corpus Domini. *L. c.*, 6, p. 216. — 3. *L. c.*, 7, 8, p. 216 sq.

4. *L. c.*, 8, 9, p. 218 sq.

antiquité, et que les Pères qui la mentionnent déclarent que le Seigneur en agit de même à la Cène [1]; elle doit donc être conservée sous peine de faute grave. Il est faux cependant que la plupart des docteurs catholiques regardent la mixtion de l'eau avec le vin comme nécessaire à la validité du sacrement; cette opinion est le fait d'un petit nombre [2].

Quant aux paroles qui sont la forme du sacrement, Bellarmin se borne à rappeler ici brièvement la réfutation qu'il a faite, dans le traité des sacrements en général, de la théorie protestante selon laquelle ces paroles ne sont pas une consécration, mais une instruction au peuple destinée à ranimer sa foi. Il insiste davantage sur la théorie des Grecs, d'après laquelle les paroles de la forme ne sont pas seulement celles que le Christ employa à la Cène, mais l'épiclèse qui les suit. Les Évangélistes ne citent pas d'autres paroles du Christ que celles-ci : « Prenez et mangez ; ceci est mon corps. Buvez, ceci est le calice de mon sang », ou des paroles équivalentes ; et le Seigneur ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi ». D'ailleurs, ces paroles sont fausses si, aussitôt après qu'elles ont été prononcées, le corps et le sang du Seigneur ne se trouvent pas sous les espèces sacramentelles. Le Seigneur, en effet, ne dit pas : « Ceci sera mon corps », mais : « Ceci est mon corps » ; on peut rappeler ici la démonstration faite précédemment pour prouver que par ces paroles la transsubstantiation s'opère instantanément [3]. Si, après que ces paroles ont été prononcées, le corps et le sang du Seigneur sont réellement présents, la consécration est opérée ; et aucune autre prière n'est nécessaire. L'usage, aussi bien des Grecs que des Latins, de présenter l'hostie à la vénération du peuple, aussitôt que les paroles du Christ ont été prononcées, montre bien que les deux Églises considèrent ces paroles comme opérant à elles seules la transsubstantiation [4]. Les nombreux textes de Pères grecs cités par Bessarion dans sa polémique avec Marc d'Éphèse, et reproduits par le cardinal, ne laissent pas de doutes sur la pensée de l'ancienne Église [5]. Les objections des Grecs sont résolues

1. *L. c.*, 10, p. 227 sq. — 2. *L. c.*, 10, 11, p. 227 sq.
3. *L. c.*, 13, p. 236 sq. — 4. *L. c.*, p. 237. — 5. *L. c.*, p. 238 sq.

de même d'après les principes posés par Bessarion à Florence; une étude spéciale est faite des prières par lesquelles les anciennes liturgies demandent encore, même après la consécration, que Dieu fasse du pain le corps de son Fils. Bellarmin admet qu'il a pu y avoir interversion dans l'ordre des prières, cette même oraison se trouvant dans la messe latine avant la consécration. Surtout il tient « que par ces paroles on ne demande pas absolument que le pain soit le corps du Seigneur, mais qu'il soit pour nous le corps du Seigneur; c'est-à-dire que ce pain consacré, qui est déjà en lui-même le corps du Seigneur, devienne notre nourriture spirituelle [1] ».

Le ministre du sacrement de l'Eucharistie ne peut être que le prêtre; cette proposition est établie contre luthériens et calvinistes qui n'admettaient en leurs pasteurs aucun pouvoir spécial, mais seulement une députation au ministère ecclésiastique [2]. C'est aux apôtres, et non aux simples fidèles, que le Christ [3] a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. »

En effet, ces paroles ne signifient pas seulement « Mangez et buvez », ce qui convient à tous les chrétiens, mais « consacrez, prenez, distribuez aux autres, comme vous me l'avez vu faire à moi-même »; or ces trois actions ne peuvent convenir à tous, donc ce commandement n'a pas été donné à tous, mais seulement à quelques-uns, qui à cause de cela sont appelés prêtres [4].

Que le ministère de consacrer, de prendre, de distribuer l'Eucharistie, ne convienne pas à tous les fidèles, protestants comme catholiques en tombent d'accord, puisqu'ils réservent tous ce ministère aux pasteurs; si cependant l'ordre du Christ d'imiter tous ses actes dans la Cène s'étendait à tous les fi-

1. Per ea verba, non peti absolute, ut panis fiat corpus Domini, sed ut nobis fiat, id est, ut panis ille consecratus, qui revera jam est in se corpus Domini, fiat per effectum nutritionis spiritualis etiam nobis corpus Domini. *L. c.*, 14, p. 240.

2. Cf. v. g. Luther, *Capt. Babyl. De Ordine. W.*, t. 6, p. 560, 565, 566.

3. *Luc*, 22, 19.

4. Illud « hoc facite » non significat solum « Manducate et bibite », quod convenit omnibus christianis, sed significat « consecrate, sumite, et aliis distribuite »; ista autem tria non possunt convenire omnibus; ergo illud mandatum non est datum omnibus, sed solum quibusdam, qui ideo dicuntur sacerdotes. *L. c.*, 16, p. 247.

dèles, de quel droit l'Église en dispenserait-elle la plupart de ses enfants [1]? L'usage et la tradition ecclésiastique réservent au prêtre le pouvoir de consacrer le pain et le vin, et les Pères ont vu dans ce pouvoir la source d'une dignité qui met le prêtre au-dessus des plus grands princes eux-mêmes; il n'y a pas un seul exemple dans l'antiquité d'une consécration opérée par un diacre ou un laïque [2].

Quelle préparation est exigée pour la réception de l'Eucharistie? Luther répondait hardiment : « Comme les paroles de l'institution de ce sacrement promettent la rémission des péchés, celui-là s'en approche en toute sécurité qui sent la morsure ou du moins la tentation du péché [3] ». Il blâmait « comme une fureur » la pratique de se préparer par la confession et la pénitence à la réception de l'Eucharistie, puisque par là on ne laisse plus rien à purifier au sacrement [4]. Contre lui, l'Église enseigne que l'effet principal de l'Eucharistie n'est pas la rémission des péchés mortels, mais l'alimentation de l'âme, et la préservation du péché, et toutes les autres conséquences de l'augmentation de grâce et de charité que ce sacrement apporte avec lui; la préparation à l'Eucharistie n'est pas la seule foi, mais une vraie pénitence, et la confession des péchés, si quelqu'un, après son baptême, est retombé dans le péché mortel [5].

La question revient donc à celle-ci : « Reçoit-on indignement l'Eucharistie quand on la reçoit, ayant conscience d'un péché mortel? » L'Écriture répond clairement. Dans tout ce chapitre sixième de saint Jean qui, de l'aveu des adversaires, exprime du moins les effets de l'Eucharistie, il est dit que celui qui se nourrit de la chair et du sang du Seigneur « n'aura plus faim,

---

1. *L. c.* — 2. *L. c.*, 16, p. 248.

3. Verbum divinae promissionis hujus sacramenti, cum exhibeat peccatorum remissionem, secure accedit quicumque peccatorum suorum vexatur morsu, sive titillatione. *Capt. Bab. De Euchar. W.* 6, 526.

4. Unus est furor omnium praeparatoriis orationibus, confessionibus praeviis, sic sese mundos et sanctos reddere, ut Eucharistiam digni accipiant, ne sit aliquid ibi quod remitti debeat. *De abrog. Missa. W.* 8, 445. — 5. *L. c.*, 17, p. 251. Cf. *Conc. Trid.*, sess. 13, cap. 2, 7; can. 5, 11. Denzinger, *Enchir.*, nos 756, 761, 767, 773.

ne mourra pas, vivra dans l'éternité, restera en Jésus, et Jésus en lui » ; nulle part il n'est dit qu'il ressuscitera de ses fautes, ou commencera de vivre. La chair du Christ est une nourriture, son sang un breuvage [1] ; « or ce serait la dernière absurdité que de donner nourriture ou breuvage à des morts qui ne peuvent pas plus en profiter que des pierres ». Les diverses figures de l'Eucharistie qui se trouvent dans les deux Testaments (agneau pascal, pains de proposition, festin nuptial, retour de l'enfant prodigue) disent clairement que la pureté de l'âme est requise pour qui veut s'approcher du banquet sacré. Surtout saint Paul affirme formellement « que l'homme doit s'éprouver lui-même avant de manger ce pain, et de boire à ce calice, celui qui mange et boit indignement mangeant et buvant sa propre condamnation [2]. » Il est faux que la réception indigne dont parle ici l'apôtre soit simplement la réception sans la foi ; les fautes que l'apôtre reproche aux Corinthiens sont bien plus variées (mépris des pauvres, intempérance dans les repas eucharistiques). La pratique de l'ancienne Église, qui condamnait à de si rudes pénitences les pécheurs avant de les admettre à la communion, est absolument contraire, aussi bien que l'enseignement des Pères, à la doctrine de Luther [3]. Les adversaires exigent la foi dans celui qui doit recevoir l'Eucharistie, et d'après eux la foi justifie ; donc d'après eux le juste seul peut s'approcher du sacrement [4].

Si la rémission des péchés mortels n'est pas l'effet de la communion, ce n'est pas manque de vertu dans l'Eucharistie, mais c'est « que la nature de ce sacrement n'est pas d'enlever les péchés mortels, mais d'entretenir la vie spirituelle de l'âme [5] ». L'Eucharistie est une nourriture, non une ablution ou un remède. On comprend par contre comment l'Eucharistie, reçue dans de bonnes dispositions, peut remettre les péchés véniels ; ceux-ci ne font pas perdre à l'âme la vie de la grâce,

---

1. *Joan.*, 6, 56 sq. — 2. 1ª *Cor.*, 11, 28. — 3. *L. c.*, 18, p. 254. — 4. *L. c.* 5. Non negamus tantam esse virtutem sanctissimae Eucharistiae, ut peccata mortalia delere possit,... sed dicimus, ex propria ratione sacramenti, non ordinari ad peccata mortalia tollenda, sed ad vitam spiritualem conservandam, quia cibus est, non lavacrum vel emplastrum. *L. c.*, 19, p. 257.

mais ils l'affaiblissent, ils la rendent languissante et lasse; or c'est le propre de la nourriture de refaire les forces et de donner joie et activité [1]. On comprend de même pourquoi, si un fidèle, ayant l'âme souillée d'un péché mortel dont il oublie la présence, s'approche de la sainte table avec les dispositions requises, la communion lui est d'une utilité souveraine;

c'est que, bien que le sacrement d'Eucharistie ne soit pas institué de lui-même pour remettre les péchés mortels, cependant il confère la grâce qui rend agréable à Dieu, et par là même efface les péchés mortels qu'il trouve dans celui qui le reçoit dignement; en effet, la grâce ne peut coexister avec le péché.... Dans ce sens on peut dire que l'Eucharistie est une nourriture capable non seulement de fortifier les vivants, mais encore de ressusciter les morts [2].

On peut rattacher à cette doctrine sur la préparation nécessaire à la sainte communion les conseils donnés par Bellarmin sur la communion fréquente. Dans son opuscule sur l'art de bien mourir, après avoir rappelé combien était fréquente la communion chez les premiers chrétiens, et comment, la ferveur se refroidissant de plus en plus, Innocent III dut prescrire à tous les fidèles la communion au moins une fois l'an, au temps pascal [3], il ajoute :

Les docteurs tiennent communément pour pieux et louable l'usage de ceux qui, n'étant pas prêtres, n'hésitent pas à s'approcher de la sainte Eucharistie chaque dimanche et aux fêtes plus solennelles; cette pratique semble conforme à la doctrine de saint Augustin qui ne blâme ni ceux qui communient chaque jour ni ceux qui communient plus rarement [4]; le saint docteur ne blâmerait certes pas ceux qui, tenant une voie moyenne, s'approchent du sacrement au moins chaque dimanche [5].

---

1. Peccata venialia debilitant quodam modo spiritum, et languorem quemdam animi et lassitudinem inducunt; cibus autem id proprium habet, ut vires reficiat, et laetitiam atque alacritatem afferat. *L. c.*, 19, p. 257.

2. Etsi hoc sacramentum non sit institutum ad peccata mortalia remittenda, tamen gratiam confert gratum facientem, et consequenter delet etiam peccata mortalia, si quae inveniat in eo, qui non indigne accedit : gratia enim cum peccato simul manere nullo modo potest... Eucharistia ejusmodi cibus est, ut non solum nutriat viventes, sed etiam vim habeat mortuos excitandi. *L. c.*, 19, p. 256, 257. Ces mêmes idées sont développées dans l'opuscule *De arte bene moriendi*, c. 12. *Op.*, t. VIII, p. 577.

3. *Concil. Lat.*, 4, 21. Denzinger, *Enchir.*, n° 363.

4. *Epist.*, 54, *ad Januarium. M. L.* 33, 201 sq.

5. Videtur communior Doctorum sententia, valde pium et laudabile

Au reste, on doit s'inspirer dans la pratique de l'utilité plus ou moins grande que le fidèle retire de la communion plus ou moins fréquente; le cardinal exhorte, sans aucune restriction, à l'habitude joyeuse et confiante de la sainte communion, le fidèle qui y trouve « l'aliment de son âme, la guérison de ses défauts, le progrès dans les vertus et les bonnes œuvres ». Il est, par contre, sévère, pour le fidèle qui communie fréquemment, pour le prêtre qui célèbre chaque jour, s'ils ne prennent pas soin d'éviter le péché mortel, de s'exercer aux bonnes œuvres, de se défaire des habitudes mondaines; n'y a-t-il pas lieu de leur appliquer la terrible menace de saint Paul à ceux qui mangent et boivent leur condamnation[1] ?

Une dernière controverse reste à débattre avec les protestants au sujet de la sainte communion : doit-elle se faire sous les deux espèces, ou est-il licite de supprimer aux fidèles l'usage du calice? Après avoir rappelé l'hérésie hussite, et montré comment, après quelques hésitations, Luther la renouvela, et fut en cela suivi par les siens et par tous les sacramentaires[2], Bellarmin établit successivement cinq propositions[3].

1) *Le Christ se trouve tout entier sous chacune des deux espèces.* — Soutenir le contraire, c'est mériter la malédiction lancée par saint Jean contre ceux qui « divisent le Christ[4] ». En effet, cette sentence est générale; elle condamne tous ceux qui, d'une façon quelconque, rompent l'union hypostatique du Dieu et de l'homme, ou l'union naturelle du corps et de l'âme. Or ceux qui n'admettent pas la présence par concomitance du sang, de l'âme et de la divinité avec le corps du

---

esse, ut qui sacerdotes non sunt, singulis Dominicis diebus, et festis adhuc celebrioribus, ad sacrosanctam Eucharistiam accedere non graventur..... Augustinus docet neque illos errare, qui quotidie arbitrantur esse communicandum, neque illos qui non quotidie sed rarius communicandum esse censent; certe qui hoc docet, nullo modo reprehenderet eos qui mediam sententiam eligerent. *L. c.*, 12. *Op.*, t. VIII, p. 577. — 1. *L. c.*

2. *L. c.*, 20, p. 258.

3. Bellarmin rend hommage aux travaux de Tapper, Pighi, Eck, Fisher, Hosius, Cajétan, Dominique Soto, Payva de Andrada, Gropper, Driedo, Tiletan, Sainctes, Allen, sur la même matière (ch. 20, p. 258).

4. I[a] *Joan.*, 4, 3.

Seigneur sous les espèces du pain divisent évidemment le Christ en admettant un corps séparé du sang, de l'âme et de la divinité[1]. Le Seigneur lui-même n'a-t-il pas dit : « Celui qui me mange vivra par moi » ; or il n'est mangé que sous l'espèce du pain; donc il est tout entier sous cette espèce[2]. De divers principes prouvés ailleurs par l'Écriture résulte avec évidence la présence du Christ tout entier sous chacune des espèces. Le corps du Seigneur est vraiment sous l'espèce du pain, le sang sous celle du vin. Or nous savons par ailleurs que le Christ ressuscité ne meurt plus[3], et que par conséquent son corps ne peut être séparé de son sang et de son âme. Nous savons encore que Jésus-Christ est une personne divine subsistant en deux natures; de ce principe on conclut avec évidence que le corps du Christ, partout où il existe, n'a pas d'autre subsistance que la subsistance divine; et cette subsistance étant réellement identique avec l'essence divine, et ne pouvant en aucune façon en être séparée, il en résulte que partout où se trouve le corps du Christ, là aussi se trouve sa divinité[4]. La tradition patristique voit l'Agneau de Dieu, le Fils de Dieu, le Christ, sous l'espèce du pain[5].

2) *Toute l'essence du sacrement se trouve en chacune des deux espèces.* — Sans doute une seule des deux espèces ne représente pas parfaitement le sacrifice; l'espèce du pain seule ne représente pas le Christ comme mort, à moins qu'on ne voie par ailleurs son sang comme répandu. Mais dans chacune des deux espèces se trouve toute l'essence du sacrement, de telle sorte que l'hostie consacrée, telle qu'elle est conservée dans nos Églises et reçue par les laïques, doit être dite vraiment, absolument, proprement, le sacrement de l'Eucharistie, et non un sacrement diminué ou mutilé[6].

En effet,

pour qu'il y ait sacrement, il faut qu'il y ait signification et causalité de la grâce. Or l'un et l'autre se trouvent dans chacune des espèces sacra-

1. *L. c.*, 21, p. 260. — 2. *L. c.* Cf. *Joan.*, 6, 58; cf. *ibid.*, 59, 41, 51.
3. *Rom.*, 6, 9.
4. *L. c.*, p. 259 sq. — 5. *L. c.*, p. 260. — 6. Cf. *Conc. Trid.*, sess. 21, cap. 3. Denzinger, *Enchir.*, n° 810.

mentelles. L'Eucharistie signifie la réfection intérieure des fidèles, et leur union entre eux et avec le Christ, et elle produit ces deux effets. Or le pain comme le vin signifient ces deux effets, et le Christ tout entier et réellement présent sous chacune des espèces sacramentelles les produit [1].

Il est à noter que les deux espèces sacramentelles, lorsqu'elles sont prises ensemble, ne forment pas deux sacrements, mais un seul; en effet une seule réfection de l'âme est signifiée et produite. Il en serait autrement si la réception des deux espèces n'avait pas lieu en même temps, comme faisaient les premiers chrétiens qui conservaient dans leurs demeures le pain consacré; il y aurait alors double sacrement parce qu'une double réfection de l'âme serait signifiée et produite [2].

3) *On ne recueille pas plus de fruit de la communion faite sous les deux espèces que de celle qui se fait sous une seule;* cette proposition, bien que non définie, semble indiquée par le concile de Trente, lorsqu'il enseigne que sous l'espèce du pain on reçoit « le Christ tout entier auteur et source de toutes grâces [3] », comme s'il voulait dire qu'on reçoit par cette communion toutes les grâces qui peuvent être recueillies de l'Eucharistie [4]. Cette proposition est une conséquence des précédentes, Jésus-Christ, par la présence duquel l'Eucharistie produit la grâce, étant présent aussi bien sous une espèce que sous les deux. Parmi les anciens théologiens seul Alexandre de Ales a admis l'opinion contraire [5].

---

1. In quolibet sacramento requiritur significatio et causalitas; est enim sacramentum signum et causa gratiae. Haec autem reperiuntur in qualibet specie, id est, tam in specie panis, quam in specie vini, seorsim sumptis. Siquidem significatio Eucharistiae, ut est sacramentum, duplex est, juxta duplicem ejus effectum. Prior est significatio internae refectionis. Posterior est significatio unionis fidelium inter se et cum Christo... Utraque autem significatio in qualibet specie reperitur... Quantum ad causalitatem, seu efficientiam, eadem reperitur in qualibet specie sacramenti hujus; nam tota efficientia nascitur ex ipso Christo qui sub illis speciebus continetur. *L. c.*, 22, p. 264.

2. *L. c.*, 22, p. 265. — 3. *Sess.* 21, can. 3. Denzinger, *Enchir.*, n° 814.

4. Nihil spiritualis fructus capitur ex duabus speciebus, quod non capiatur ex una... Concilium Tridentinum, licet non apertissime hoc definierit, tamen satis indicat, cum dicit sub una specie sumi integrum Christum, omnium gratiarum fontem; significat enim his verbis sub una specie sumi omnem gratiam, quae ex Eucharistia sumi potest. *L. c.*, 23, p. 267. — 5. *Summa.*, 4ª P., q. 53, m. 1.

4) *La communion sous une seule espèce ne répugne ni à la sainte Écriture ni au précepte du Christ.* — Les adversaires, auxquels la charge incombe de prouver cette répugnance, n'ont jamais pu en apporter la preuve. D'ailleurs, des raisons positives semblent démontrer que la communion sous une seule espèce est licite. La plupart des figures de l'Eucharistie (arbre de vie, agneau pascal, manne) signifient la communion sous une seule espèce[1]. Dans les textes cités plus haut[2], le Christ indique clairement que la communion sous une seule espèce suffit au salut; il se contredirait s'il exigeait ailleurs la communion sous les deux espèces. Si l'on admet que, dans le repas offert aux disciples d'Emmaüs, la « fraction du pain » dont parle saint Luc fut la communion, le Christ lui-même aurait clairement montré par son exemple la licéité de cette pratique[3]. La « fraction du pain » si fréquente aux temps apostoliques semble avoir été, elle aussi, la communion sous une seule espèce[4]. L'Église primitive, légitime d'après les protestants, n'a jamais réprouvé la communion sous une seule espèce; elle l'admettait dans plusieurs cas (Eucharistie conservée parfois pendant longtemps, ce qui n'est pas possible pour l'espèce du vin; Eucharistie conservée dans les maisons par les premiers chrétiens; communion des enfants sous la seule espèce du vin; communion des malades sous la seule espèce du pain; communion des présanctifiés)[5]. La seule pratique de nombreuses Églises pendant tant de siècles, sans que les autres Églises l'aient blâmée, prouverait la légitimité de la communion sous une seule espèce, le Christ n'ayant pu permettre un manquement aussi général à ses volontés[6].

Le texte dont les utraquistes tiraient le plus de parti était celui du discours du Christ à Capharnaüm. « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous[7] ». On peut répondre que la force de ce précepte porte sur la chose même qui doit être

---

1. *L. c.*, 24, p. 270. — 2. Qui manducat me, vivet propter me. Qui manducat hunc panem vivet in aeternum. *Joan.*, 6, 58, 59,
3. *Luc.*, 24, 30, 31. — 4. V. g. *Act.*, 2, 42. — 5. *L. c.*, 24, p. 272 sq.
6. *L. c.*, p. 275 sq. — 7. *Joan.*, 6, 54.

absorbée, non sur la manière de l'absorber, or le corps et le sang du Christ sont vraiment reçus sous une seule espèce; le Seigneur ne dit-il pas lui-même quelques versets plus bas : « Celui qui me mange vivra par moi [1] ». « Manger la chair et boire le sang du Christ, c'est la même chose que recevoir le Christ tout entier; or en le mangeant nous le recevons tout entier, lui-même l'affirme [2] ». Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, dans le style de l'Écriture, la particule « et » a souvent le sens disjonctif [3]. Enfin, en admettant même que le texte cité doive s'entendre de la communion sous les deux espèces, on pourrait toujours dire que le précepte n'est pas donné à l'Église universelle, et qu'il suffit pour lui obéir que quelques-uns parmi les fidèles le mettent en pratique [4].

Cette dernière remarque sert également au cardinal pour résoudre l'objection capitale des protestants. Le Christ n'a-t-il pas dit, en présentant le calice à ses apôtres : « Buvez-en tous [5] », et par là n'a-t-il pas donné l'ordre à toutes les générations chrétiennes de communier sous les deux espèces. « Ces paroles, répond Bellarmin, n'ont été dites qu'aux apôtres, assis avec le Seigneur à sa table [6] ». Elles s'adressent, en effet, à ceux qui soupent avec lui, qui ont mangé le pain consacré, qui sortent avec lui après avoir récité l'hymne, et doivent éprouver scandale cette nuit même à son sujet. Il est donc clair que les seuls apôtres, présents au festin pascal, ont reçu cet ordre du Christ [7]. Le même raisonnement vaudrait pour la communion sous l'espèce du pain, si après les paroles de la consécration du pain, et après la communion donnée sous cette espèce, le Christ n'avait ajouté en s'adressant à ses apôtres : « faites ceci en mémoire de moi », ce qu'il n'a pas ajouté, après la consécration du calice [8]. Lorsque dans le récit de saint

1. *Joan.*, 6, 58. — 2. Idem est manducare carnem Christi, et bibere sanguinem ejus, et totum Christum sumere; totum autem manducando sumimus, ut ipse fatetur. *L. c.*, 25, p. 278. — 3. *L. c.*, p. 278.

4. *L. c.*, p. 279.

5. *Matth.*, 26, 27. — 6. Haec verba dicuntur solis apostolis, qui tum ad mensam cum Christo sedebant. *L. c.*, 25, p. 279.

7. *L. c.*, 25, p. 280 sq.

8. Lucas illud « Hoc facite » posuit post datum sacramentum sub specie panis, post datum autem calicem illud non repetivit, ut intelligere-

Paul, le Seigneur ajoute, après les paroles de la consécration du vin, et la communion sous cette espèce : « Faites ceci toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi [1] », la formule est conditionnelle, non absolue, comme celle employée pour la communion sous l'espèce du pain ; « lorsque vous boirez au calice, vous le ferez ainsi, en rappelant ma Passion », il n'est pas dit que toujours tous doivent boire au calice [2].

Contrairement aux principes admis par eux en d'autres occasions, les adversaires avaient fait appel à l'autorité de plusieurs Pères des premiers siècles ; ces textes mentionnent l'usage existant dans l'Église primitive ; ils ne disent pas que cet usage est nécessaire au point que l'Église ne puisse le changer [3]. Jamais le concile de Constance n'a prétendu que, malgré le précepte du Christ, l'Église avait pu prescrire la communion sous une seule espèce ; il mentionne simplement l'exemple donné par le Christ à la Cène [4]. Le concile de Bâle, en permettant l'usage du calice aux Bohémiens, leur a accordé une simple dispense de la loi ecclésiastique, sans leur reconnaître aucun droit [5].

5) *L'Église a eu d'excellentes raisons pour établir la communion sous une seule espèce.* — L'Église peut, en effet, régler tout ce qui n'est pas de l'essence des sacrements, et n'a pas été établi par le droit divin ; il en est ainsi de la communion sous l'espèce du vin. Les raisons qui ont déterminé la modification de l'ancien usage sont la crainte d'entretenir chez les fidèles la croyance erronée que le Christ tout entier n'est pas présent sous une seule espèce, le désir d'une pratique uniforme de la communion par tous les peuples et sous tous les climats, surtout la crainte des irrévérences et profanations du sacre-

---

mus jussisse Dominum, ut sub specie panis omnibus distribueretur sacramentum, sub specie autem vini non item. *L. c.*, 25, p. 281.

1. 1ª *Cor.*, 11, 25. — 2. Post panis consecrationem, absolute, ponitur « Hoc facite in meam commemorationem » ; post calicem autem idem repetitur, sed cum condicione « Hoc facite, quotiescumque bibetis ». Non significant igitur haec verba posteriora, ut calix debeat dari, vel sumi necessario, sed modum praescribunt, ut si id fiat, fiat in memoriam Dominicae passionis. *L. c.*, 25, p. 283. — 3. *L. c.*, 26, p. 284 sq.

4. *L. c.* — 5. *L. c.*

ment qu'amène inévitablement la communion sous les deux espèces [1].

De la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin suit la légitimité du culte de latrie rendu à l'Eucharistie ; et la tradition catholique l'a toujours reconnue [2].

V. LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE.

La Cène est un véritable sacrifice. — Démonstration par les figures et prophéties de l'Eucharistie, surtout l'offrande de Melchisédech et la prophétie de Malachie. — Par les paroles de l'institution. — Par la doctrine de saint Paul. — Preuve de tradition. — Explication de l'action sacrificatrice; elle consiste dans la consécration et la communion; destruction de l'être sacramentel du Christ. — Fins du sacrifice de la messe. — Efficacité finie. — Pour les vivants et les défunts. — Messes des saints. — Messes privées.

Les diverses sectes protestantes, même lorsqu'elles admettaient la présence réelle du Christ sur l'autel, s'accordaient à nier que la Cène fût un véritable sacrifice. De là le grand nombre des ouvrages consacrés par les prédécesseurs de Bellarmin, soit au sacrifice de la Messe, soit au sacerdoce [3].

Le cardinal énumère d'abord les diverses étymologies qu'ils ont proposées pour le mot « Messe ». Il se déclare pour celle qui le fait dériver de « missio » ou « dimissio populi ». Messe aurait ainsi le même sens que « renvoi ». De ce sens originel seraient dérivés les autres usités dans le langage liturgique [4].

La question débattue avec les protestants, au sujet de la messe, est celle-ci : « La messe est-elle un véritable sacrifice? » c'est-à-dire, pratiquement : « Cette action sainte, par laquelle l'Eucharistie est produite, est-elle un vrai sacrifice? » « Nous ne demandons pas si tous les rites sont de l'essence du sacrifice, mais si parmi eux il y en a quelqu'un qui doive s'ap-

---

1. *L. c.*, 28, p. 291. — 2. *L. c.*, 29, 30, p. 291 sq.

3. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 87 sq., 218 sq., donne la description détaillée des ouvrages de Eck, Clichtoue, Cochlaeus, Faber, Emser, Pelargus, Allen, Saunders, sur le sacrifice eucharistique. On trouverait de bons développements sur la même matière dans les traités et dissertations de Faber, Fisher, Clichtoue, sur le sacerdoce de la loi nouvelle (Werner, *l. c.*, p. 115 sq.). — 4. *De Euchar.*, 5, 1. *Op.*, t. 4, p. 296 sq.

peler sacrifice, et auquel tous les autres se rapportent [1] ».

Avant tout, le sacrifice doit être défini. Mélanchthon entendait par là « toute cérémonie ou toute bonne œuvre offerte à Dieu pour lui rendre hommage [2] ». L'Écriture entend autrement le sacrifice, car elle l'oppose souvent à d'autres bonnes œuvres. Le Seigneur ne dit-il pas : « Je veux la miséricorde, et non le sacrifice [3] » ; et ailleurs : « L'obéissance vaut mieux que les victimes [4] ». D'ailleurs, suivant l'acception commune du mot, le sacrifice dit l'oblation d'un objet sensible, non simplement un acte humain bon [5].

Calvin appelait sacrifice « généralement tout ce qui est offert à Dieu [6] ». Cette définition ne s'accorde pas encore avec la notion scripturaire du sacrifice : « Dans l'usage de l'Écriture, tout sacrifice est une oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice; en effet, en plus de l'oblation, il faut le changement, la consommation de la chose offerte [7] ». Lorsque l'Écriture parle de l'or, des pierres précieuses, de la pourpre, du bois qu'on offre à Dieu, personne n'aura l'idée de voir dans ces offrandes des sacrifices [8]. Lorsque Aaron offre à Dieu les Lévites [9], personne ne dira que ces lévites furent sacrifiés; par contre on verra, dans les actes d'Abraham se préparant à immoler Isaac, la préparation d'un vrai sacrifice [10]. Partout où l'Écriture nomme le sacrifice, il s'agit d'une destruction; destruction d'un être vivant par la mort; destruction d'un être inanimé par la combustion ou l'effusion [11].

---

1. Est sensus quaestionis, utrum actio illa sacra, qua conficitur Eucharistia,... sit sacrificium. Nec intelligimus quaestionem esse, an singuli illi ritus sint de essentia sacrificii, sed solum an inter illos ritus sit aliquis, qui proprie sacrificium dici debeat, ad quem reliqui omnes referantur. *De Euchar.*, 5, 1; t. 4, p. 299.

2. Caeremonia, vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus. *Apol. Confess. August., De Missa. C. R.* 27, 611.

3. *Os.*, 6, 6. — 4. 1 *Reg.*, 15, 22. — 5. *L. c.*, 2, p. 300 sq. — 6. *Inst. chrét.*, 4, 18, 13. *C. R.* 32, 1071.

7. Licet secundum scripturae usum, omne sacrificium oblatio quaedam sit, non tamen omnis oblatio est sacrificium; sacrificium enim, praeter oblationem requirit mutationem, et consumptionem rei, quae offertur, quam non requirit simplex oblatio. *L. c.*, 2, p. 303.

8. *Exod.*, chap. 25 et 35. — 9. *Num.*, 8, 11 sq. — 10. *Genes.*, 22, 2 sq. — 11. *L. c.*, 2, p. 303.

La vraie définition du sacrifice est « oblation extérieure, faite à Dieu seul, pour témoigner de la faiblesse humaine et de la majesté divine, et par laquelle un ministre légitime consacre et transforme par un rite mystique un objet sensible et permanent[1] ». Oblation, donc un acte humain; oblation extérieure, donc pas seulement un acte interne d'adoration ou de louange; oblation faite à Dieu seul, car le sacrifice est un acte du culte de latrie, dû à Dieu seul; pour témoigner de la faiblesse humaine et de la majesté divine, c'est ce qui donne au sacrifice son mérite, sinon ce serait un acte indifférent (immolation d'un animal); oblation d'un ministre légitime (prêtre, chef de famille, lévite), car tout homme ne peut pas offrir le sacrifice, mais celui-là seul qui, revêtu d'un caractère public, agit au nom de tous; oblation d'un objet sensible et permanent, non simplement des actes transitoires, même accomplis par un prêtre, comme la génuflexion ou la psalmodie; oblation d'un objet consacré par un rite mystique, car l'objet qui est offert à Dieu doit devenir de profane sacré et dédié au Seigneur; oblation par laquelle l'objet offert est transformé, cet objet devant être détruit, c'est-à-dire tellement changé qu'il cesse d'être ce qu'il était auparavant. Chacun de ces traits de la définition du sacrifice est prouvé par de nombreux exemples tirés de l'Écriture[2].

Cette notion du sacrifice, on la trouve pleinement réalisée dans la mort du Christ sur la croix; le Christ, sacrificateur et victime à la fois, choisi expressément de Dieu pour cette fin, fut immolé par un rite vraiment mystique (au milieu des fêtes de Pâques, les bras étendus, sur l'autel de la croix, en dehors de Jérusalem), et par cette immolation il rendit à Dieu une immense gloire et procura le salut des pécheurs[3]. Par contre les supplices des martyrs ne sont pas des sacrifices proprement dits, parce que les bourreaux qui les immolèrent n'étaient pas des ministres consacrés; que leur mort ne fut pas libre, comme

1. Oblatio externa, facta soli Deo, qua ad agnitionem humanae infirmitatis, et professionem divinae majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur. *L. c.*, p. 304. — 2. *L. c.*, 2, p. 304 sq. — 3. *L. c.*, 3, p. 306.

celle du Christ; que le rite mystique manqua à leur oblation; que le but de cette immolation ne fut pas principalement de rendre gloire à Dieu, ou de satisfaire à sa justice, mais de rendre témoignage à la vérité[1].

Après avoir résumé la doctrine de saint Thomas sur les diverses espèces de sacrifices[2], Bellarmin aborde la controverse principale engagée avec les protestants. Tous sont d'accord que la messe, ou la cène, peut être appelée sacrifice dans un sens large et impropre (bonne action offerte à Dieu); mais la question est de savoir si elle peut être appelée sacrifice « extérieur, visible, vraiment et proprement dit ». En pratique, « à la messe, ou à la cène du Seigneur, l'eucharistie doit-elle être offerte à Dieu[3] »? C'est là précisément ce que nient tous les adversaires, même ceux qui, comme Luther, admettent la présence réelle. « Nous répudions, disait Luther, toute parole qui dirait une oblation, et le canon tout entier, ne conservant que ce qui est pur et saint[4] »; et la pratique telle qu'elle est consignée dans sa « formule de la messe pour l'Église de Wittemberg » est conforme à cette doctrine[5]. Dans les traités où il expose sa théorie de la cène, il revient fréquemment sur cette idée « qu'à la cène nous n'offrons à Dieu que des prières, mais plutôt c'est Dieu lui-même qui nous offre l'eucharistie, en témoignage de sa promesse[6] ».

Au contraire, tous les controversistes catholiques contemporains « mettent tous leurs efforts à prouver qu'à la messe on offre vraiment et proprement à Dieu le corps et le sang du Seigneur, sous les espèces visibles du pain et du vin[7] ». Ici

---

1. *L. c.* — 2. *Summ. Theol.*, 1ª 2ªe, q. 102, art. 3.

3. Fatentur (adversarii) missam, sive sacram coenam, multis modis sacrificium dici posse; sed de sacrificio externo, visibili, vere et proprie dicto, quaestio est... Status controversiae hic erit, utrum in Missa, sive in actione coenae Domini, si rite celebretur, Eucharistia Deo offerri debeat. *L. c.*, 5, p. 308.

4. Omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant, cum universo Canone, retineamus quae pura ac sancta sunt. *Formula Missae. W.* 12, 211.

5. *Formula Missae. W.* 12, 211 sq. — 6. In actione coenae, seu Missa, nihil nos offerre Deo praeter orationes, sed contra potius offerri nobis a Deo sacramentum Eucharistiae in testimonium promissionis. *L. c.*, p. 308. Cf. v. g. *Capt. Babyl. De Euchar. W.* 6, 526.

7. Omnes in eo potissimum laborant, ut ostendant in Missa offerri Deo

encore, Bellarmin se contente de présenter en meilleur ordre, et de résumer, les arguments recueillis par ses nombreux devanciers; le traité du cardinal Cajétan, sur le sacrifice de la messe, lui fournit, en particulier, la plupart de ses preuves, de même que celui de son confrère et ami, le Père Grégoire de Valence, sur le même sujet[1].

Voici l'ordre de son argumentation. Les figures et les prophéties de l'Eucharistie dans l'Ancien Testament ne peuvent s'appliquer qu'à un véritable sacrifice. Les paroles de l'institution de l'Eucharistie la montrent sacrifice aussi bien que sacrement. L'Église primitive vit dans le mystère de la cène du Seigneur un sacrifice-comme ceux des autres religions.

La première figure étudiée est celle de l'offrande de Melchisédech[2]. Le Christ, d'après le Psaume 109[3], et saint Paul[4], est prêtre selon l'ordre de Melchisédech et non d'Aaron; donc son oblation est, comme celle du roi de Salem, non sanglante, sous les espèces du pain et du vin. Mais l'oblation non sanglante de pain et de vin, faite par le roi de Salem, en qualité de prêtre, fut un vrai sacrifice; donc l'oblation similaire faite par le Christ est aussi un vrai sacrifice, et cette oblation ne peut être que l'Eucharistie[5]. Les protestants reconnaissaient sans difficulté que Melchisédech fut la figure du Christ,et son oblation la figure de la cène; mais ils niaient absolument que cette oblation eût été un vrai sacrifice; et par conséquent enlevaient toute valeur à l'argument. Bellarmin s'efforce de prouver contre Calvin[6] que le mot hébreu que la Vulgate rend

---

vere et proprie corpus ac sanguinem Domini, sub specie visibili panis et vini. *L. c.*, p. 308.

1. Cajetanus, *Opuscul. 10. Opusc.*, t. 3. — Greg. de Valentia, *Tractatus et apol. de sacrif. Missae.* — Reproduit dans *Commentar-theol.*, t. 4. Disp. 6, q. 11.

2. *Gen.*, 14, 18 sq. — 3. *Ps.* 109, 4. — 4. *Hebr.*, 7, 1 sq.

5. Si Christus sacerdos est secundum ordinem Melchisedech, et non Aaronis, sacrificium instituere debuit incruentum, et sub specie panis et vini... Fuit Melchisedech, in illa caeremonia panis et vini, figura manifestissima, consensu Patrum, quem paulo post afferemus, Christi sacramentum Eucharistiae instituentis in pane et vino. Sed Melchisedech panem obtulit, ut sacerdos Dei altissimi, ac proinde vere sacrificavit. Igitur et Christus in institutione Eucharistiae, ut sacerdos egit, et vere sacrificavit. *L. c.*, 6, p. 309. — 6. *Inst. chrét.*, 4, 18, 2. *C. R.* 32, 1059.

par « proferens » signifie souvent une oblation de victime pour le sacrifice; il insiste surtout sur ce fait que Melchisédech offrit le pain et le vin en qualité de prêtre.

Le sacerdoce est fait pour le sacrifice; ignorez le sacrifice et vous devez ignorer le sacerdoce. Or nulle part ailleurs qu'en ce lieu mention n'est faite d'un sacrifice offert par Melchisédech; donc par le pain et le vin nous devons entendre non une nourriture profane offerte à Abraham et aux siens, mais une nourriture sanctifiée auparavant et offerte à Dieu.

Tout le contexte indique que l'offrande du pain et du vin par Melchisédech fut un acte sacerdotal. L'Église, dans une phrase de sa liturgie qui remonte au delà de saint Ambroise[2], les Pères grecs et latins d'un commun accord, voient un véritable sacrifice dans l'oblation du prêtre roi[3].

De l'avis de tous les Pères, l'agneau pascal et les autres sacrifices de l'ancienne loi furent la figure, le type, de l'Eucharistie; or tous ces sacrifices étaient des immolations de victimes offertes à Dieu, et par conséquent des sacrifices proprement dits; donc l'Eucharistie l'est également[4].

Il y a plus. L'Eucharistie a été expressément annoncée par les prophètes; or leurs textes ne peuvent s'entendre que d'un sacrifice proprement dit[5]. Entre toutes, la prophétie de Malachie paraît à Bellarmin « le témoignage insigne en faveur du sacrifice de la messe[6] ». Lorsque ce prophète, en effet, parle d'un sacrifice offert de l'Orient à l'Occident, glorifiant le nom de Dieu dans les nations, offert en tout lieu, oblation pure[7], ses paroles ne peuvent s'entendre du sacrifice de la croix, offert en un seul jour et en un seul lieu. Elles ne peuvent s'entendre davantage des sacrifices juifs, puisque Dieu doit être

1. Ad sacrificium ordinatur sacerdotium, et sacrificio ignorato, necesse est etiam sacerdotium ignorari. Nusquam autem fit mentio sacrificii, quod obtulerit Melchisedech, nisi hoc loco; oportet igitur, per panem et vinum, non profanos cibos, sed sanctificatos, et Deo prius oblatos, intelligere. *L. c.*, 6, p. 311.

2. Quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam. *Can. Missae.* Cf. Ambros., *De Sacram.*, 4, 6. *M. L.* 16, 446. — 3. *L. c.*, p. 312 sq. — 4. *L. c.*, 7, 8, p. 320 sq.

5. *L. c.*, 9, p. 327 sq.

6. Insigne testimonium pro sacrificio Missae. *L. c.*, 10, p. 328.

7. *Malach.*, 1, 11 sq.

glorifié devant tous les peuples; des sacrifices des païens vertueux et fidèles au vrai Dieu, puisqu'ils étaient alors si peu nombreux. Moins encore s'appliqueraient-elles aux innombrables sacrifices païens, qui ne furent certes pas « oblation pure ». Reste donc, ce que du reste beaucoup d'adversaires concèdent, « que le prophète parle d'un sacrifice de l'Église chrétienne, qui succéda aux sacrifices juifs, qui, par sa pureté, est agréable à Dieu, et offert dans le monde entier par les païens convertis[1] ». La seule question controversée avec les protestants, c'est la nature de ce sacrifice; le mot doit-il être pris dans son sens propre et strict, immolation d'une victime, ou dans un sens large et impropre. Dans le premier cas, l'Eucharistie seule, dans l'Église, réaliserait la prophétie. Aussi Mélanchthon[2], Calvin[3], Chemnitz[4] s'efforcent-ils de prouver qu'il s'agit ici d'un sacrifice au sens impropre, tel que sont les prières, bonnes œuvres, louanges, patience des saints dans les persécutions. C'est à cette interprétation que s'attaque Bellarmin. Le mot lui-même dont se sert le prophète « mincha », lorsque les Écrivains sacrés l'emploient seul, signifie toujours le sacrifice proprement dit, et un genre spécial de sacrifice dont l'objet était un mélange de farine, et d'huile ou d'encens[5]. L'épithète accolée à ce mot, « munda », en détermine encore le sens; cette pureté ne peut s'appliquer aux prêtres qui offrent le sacrifice, car ce sacrifice doit s'offrir en tout lieu, et on ne trouve pas en tout lieu des prêtres purs; il reste donc que cette pureté soit attribuée au sacrifice lui-même; cette pureté le distingue des sacrifices impurs des Juifs que Dieu repoussait; au contraire les sacrifices spirituels, dont parlaient les adversaires, sont très souvent impurs à raison des dispositions de ceux qui les offrent : « Le prophète parle donc du sacrement d'Eucharistie, qui seul est vraiment pur, et ne peut être souillé par la malice d'aucun ministre, puisque le prêtre principal est le même que la victime, le Christ[6] ». De plus,

1. *L. c.*, 10, p. 329. — 2. *Apol. Confess. Aug. De sacrif. C. R.* 27, 615. — 3. *Inst. chrét.*, 4, 18, 4. *C. R.* 32, 1061.
4. *Exam. Conc. Trid.* t. 2, p. 153, 157, 160. — 5. *L. c.*, 10, p. 330.
6. *L. c.*, p. 330 sq.

il s'agit d'un sacrifice nouveau, inconnu auparavant, qui doit remplacer les sacrifices juifs dont Dieu ne veut plus; or les sacrifices improprement dits, des larmes, de la pénitence, etc., existèrent de tout temps à côté des sacrifices juifs[1]. Dieu avait été publiquement déshonoré par l'imperfection des sacrifices juifs; son honneur devait être publiquement réparé, ce qui ne se fait pas par les sacrifices improprement dits des particuliers. Dieu, dans la prophétie, oppose aux seuls prêtres de l'ancienne loi d'autres prêtres qui doivent réparer leurs offenses; il s'agit donc du sacrifice proprement dit, que seul le prêtre peut offrir, non du sacrifice improprement dit, offrande de tout fidèle[2]. Enfin les Pères les plus anciens ont toujours appliqué la prophétie de Malachie au sacrifice eucharistique[3].

Lorsque le Christ annonce à la Samaritaine « une adoration qui ne se fera ni à Samarie, ni à Jérusalem, une adoration en esprit et en vérité[4] », il semble appliquer lui-même la prophétie de Malachie; le mot adoration ne peut signifier ici que sacrifice, car dans le temple seul de Jérusalem on pouvait sacrifier, alors que les autres formes d'adoration étaient partout permises[5].

La preuve directe et principale que la messe est un véritable sacrifice se tire des paroles de l'institution de l'Eucharistie.

Le Christ, à la dernière Cène, s'offrit lui-même à Dieu sous les espèces du pain et du vin, et ordonna que la même offrande se fît par les apôtres et leurs successeurs jusqu'à la fin du monde. Or, en faisant cela, il offrit un sacrifice vraiment et proprement dit, et l'institua pour jamais. Donc la célébration de l'Eucharistie est un sacrifice proprement dit[6].

Et d'abord, le Christ n'a pas seulement donné son corps à manger, son sang à boire, à ses disciples; il les a offerts à son Père. Jésus-Christ n'a pas été prêtre selon l'ordre de Melchisédech, il n'a pas réalisé la figure de l'agneau pascal, le sang

1. *L. c.*, p. 331. — 2. *L. c.* — 3. *L. c.*, p. 332 sq.
4. *Joan.*, 4, 21 sq. — 5. *L. c.*, 11, p. 335 sq.
6. Christus, in ultima coena, seipse sub specie panis et vini Deo obtulit, et idipsum jussit fieri ab Apostolis, et eorum successoribus, usque ad mundi consummationem. Sed hoc est sacrificium vere et proprie dictum obtulisse, et offerendum instituisse; ergo celebratio Eucharistiae est sacrificium proprie dictum. *L. c.*, 12, p. 336.

de la Cène n'a pas été vraiment le sang du Nouveau Testament, si à la Cène le Christ ne s'est pas vraiment offert en sacrifice[1]. Le Seigneur dit que son corps est actuellement donné, brisé, son sang répandu pour les apôtres ;

ces paroles, au temps présent, ne signifient pas que le corps et le sang sont donnés, versés aux apôtres pour leur servir de nourriture et de breuvage; mais qu'ils sont donnés, versés à Dieu en sacrifice pour les apôtres.

D'ailleurs, nourriture et breuvage étaient alors donnés aux seuls apôtres et disciples présents ; or le Christ affirme qu'ils sont encore donnés « pour beaucoup d'autres ». Le sens est donc : « Le corps est donné à Dieu, le sang répandu devant lui, en sacrifice propitiatoire, pour la rémission de nos péchés et de ceux de beaucoup d'autres[2] ».

Chemnitz essayait de détruire la force de cet argument, en faisant remarquer qu'en grec le présent est souvent pris pour le futur, et qu'ainsi le texte peut se comprendre « mon corps qui sera donné, mon sang qui sera répandu à la Passion » ; donc nulle nécessité d'admettre un véritable sacrifice à la Cène[3]. Bellarmin reconnaît cet usage des Grecs, mais montre que dans les formules eucharistiques le contexte interdit de donner au présent le sens du futur. En effet, le corps du Seigneur[4] est non seulement donné, mais brisé pour les hommes. « Or, être brisé ne convient au corps du Christ qu'en tant qu'il est sous l'espèce du pain » ; dans la Passion, on ne peut dire, sinon très improprement, que son corps fut brisé[5]. La formule employée par saint Luc[6] pour la consécration du vin est encore

1. *L. c.*, p. 337. — 2. Illa verba, temporis praesentis, datur, frangitur, funditur, non significant dari vel effundi apostolis, ad manducandum et bibendum, sed dari et effundi Deo in sacrificium, nam non ait Dominus « *vobis datur*, frangitur, funditur », sed « *pro vobis* ». Et praeterea non dabatur aut effundebatur cibus ille et potus tunc nisi Apostolis praesentibus, et tamen Dominus ait etiam « *pro multis effundetur* ». Sensus igitur est : « *pro vobis et pro multis datur* », et libatur Deo in sacrificium propitiatorium, in remissionem videlicet peccatorum. *L. c.*, 12, p. 337.

3. *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 159 sq.

4. I[a] *Cor.*, 11, 24. — 5. Frangi non convenit Christi corpori nisi in specie panis. *L. c.*, 12, p. 338. — 6. *Luc.*, 22, 20.

plus remarquable. « Ce calice est le Nouveau Testament, dans mon sang, qui est versé pour vous »; dans le texte grec, en effet, le participe se rapporte non au sang, mais au calice, τοῦτο τὸ ποτήριον τὸ ἐκχυνόμενον. « Si saint Luc avait voulu parler du sang qui devait être le lendemain versé sur la croix, il aurait dit « ce sang qui est répandu »; or il dit « ce calice qui est répandu »; donc le sang n'est répandu qu'en tant qu'il est dans le calice; et par conséquent il est répandu à la Cène[1] ».

Pour des hommes, du reste, qui admettent la présence réelle du corps et du sang du Seigneur sous les espèces du pain et du vin, le sacrifice eucharistique ne saurait faire de doute : Le corps et le sang du Christ sont reçus à la Cène comme la chair et le sang d'une victime offerte pour nous; donc nécessairement, à la Cène, ils doivent être immolés et offerts à Dieu, avant d'être reçus par les fidèles.

Ces deux consécrations du corps et du sang du Seigneur se font, en effet, à part, pour nous faire comprendre que le corps et le sang sont présents à la Cène à la manière d'un corps mort; le corps et le sang du Christ sont à la Cène comme notre nourriture et notre boisson; or, la chair et le sang ne peuvent devenir nourriture qu'après la mort de l'être animé, et le Christ ne peut mourir que par immolation[2].

Sans doute, on ne trouve pas dans l'institution de l'Eucharistie de paroles expresses par lesquelles le Christ s'offre en victime à son Père; on n'en trouve pas davantage pendant les heures que le Seigneur passa sur la croix; et qui doute cependant que la mort du Christ sur la croix fût un vrai sacrifice? Dans un cas, comme dans l'autre, l'action elle-même qui s'accomplit est une offrande; cette action par laquelle le corps

1. Certe, si Lucas dicere voluisset sanguinem fundendum in cruce tantummodo, dixisset : « Hic est calix novum Testamentum in sanguine meo, qui, nimirum sanguis, funditur ». Nunc autem dixit : « Hic est calix qui funditur »; itaque indicavit sanguinem fundi, ut erat in calice, et proinde fundi in coena. *L. c.*, 12, p. 338.

2. Ideo in coena seorsim consecratur corpus, et seorsim sanguis, ut intelligamus praesentiam corporis et sanguinis in coena esse ad modum occisi et mortui corporis. Deinde corpus et sanguis sunt in coena, ut cibus et potus. At caro, et sanguis, non sunt apta ad cibum, nisi prius animal moriatur; Christus autem non moritur nisi per immolationem. *L. c.*, 12, p. 338.

du Seigneur est, pour honorer Dieu, placé sur la table de la cène pour être consommé, et cela dans le but de représenter la Passion du même Seigneur, cette action est vraiment une oblation, une immolation[1].

Ces arguments tirés des paroles de l'institution sont confirmés par les commentaires patristiques de ces paroles; les Pères, en effet, « enseignent ouvertement qu'à la Cène le Christ s'offrit à Dieu son Père sous les espèces du pain et du vin[2] ».

Reste à savoir si l'Église primitive vit dans l'Eucharistie un véritable sacrifice. Bellarmin étudie spécialement un texte des Actes et un texte de saint Paul. Lorsque les apôtres, avant d'imposer les mains à Saul et à Barnabé, rendent gloire à Dieu par le jeûne et une cérémonie spéciale[3], cette cérémonie ne peut être qu'un sacrifice, et il n'y a pas d'autre sacrifice dans l'Église que le sacrifice eucharistique. En effet, le mot employé par les Actes, λειτουργούντων, quand il est employé seul, signifie le sacrifice; et d'ailleurs le contexte interdit d'entendre par là le simple ministère de la parole de Dieu, ou des sacrements, « car ces ministères sont sans doute des ministères publics, mais ils s'adressent au peuple, et non à Dieu; or ici c'est à Dieu que s'adresse la liturgie[4] ».

Lorsque saint Paul veut détourner ses fidèles des viandes immolées aux idoles, à quel argument fait-il appel? Au banquet divin, à la table divine auxquels sont admis les chrétiens[5]. Cet argument n'aurait pas de force si ce banquet n'était pas précédé d'un sacrifice, si cette table n'était pas un autel. La table du Seigneur est comparée à celles des païens et des Juifs; or celles-ci étaient des autels où s'immolaient des victimes, soit aux fausses divinités, soit au vrai Dieu. L'Eucharistie est nettement comparée avec les sacrifices juifs et païens, puisque Paul montre les fidèles recevant de la table

1. *L. c.*, p. 339. — 2. *L. c.*, p. 339. — 3. *Act.*, 13, 2.

4. Vox illa λειτουργέω non significare potest ministerium verbi, aut sacramentorum, quia ista publica quidem sunt, sed non exhibentur Deo; non enim concionamur Deo, neque sacramenta Domino dispensamus sed populo. Hic autem dicitur « ministrantibus illis Domino ». *L. c.*, 13, 340. — 5. 1ª *Cor.*, 10, 14 sq.

du Seigneur son corps et son sang, comme les Juifs et les Gentils reçoivent de leurs autels leurs hosties; or ces aliments des juifs et des païens provenaient de véritables sacrifices. Enfin l'union qu'acquiert avec son Dieu le fidèle qui consomme l'Eucharistie est comparée à celle qu'acquéraient avec les idoles ceux qui consommaient les idolothytes; l'argumentation de Paul est celle-ci : « qui mange l'idolothyte devient participant de l'autel des idoles, par là même il consent au sacrifice offert à l'idole, il devient le compagnon du prêtre qui offre ce sacrifice, il est idolâtre, puisque le sacrifice est l'acte propre de latrie ». Pour que la comparaison vaille avec l'Eucharistie, il faut qu'elle aussi soit un vrai sacrifice, acte de latrie envers le vrai Dieu[1].

De nombreuses preuves de tradition confirment ces arguments scripturaires. C'est d'abord l'ensemble des noms donnés par les Pères à l'Eucharistie. « On ne peut nier, avoue Chemnitz, que les anciens, lorsqu'ils parlent de la célébration de la Cène du Seigneur, emploient les mots de sacrifice, immolation, oblation, hostie, victime; les verbes offrir, sacrifier, immoler[2] ». Il s'efforce en vain de donner à tous ces mots le sens de sacrifices purement spirituels, tels que peut être toute action sacrée, ou de simple représentation et commémoraison du sacrifice de la croix[3]. La présence de l'autel, mentionnée dans les plus anciens documents ecclésiastiques, est un témoignage de la croyance des premiers âges, car de l'aveu même des adversaires, l'autel dit le sacrifice, et pour cette raison ils renversent les autels partout où ils sont les maîtres[4]. Les Pères font mention sans cesse du prêtre comme de l'autel, et le prêtre est fait pour le sacrifice; que le mot soit pris dans son sens propre, et non seulement dans celui de ministre de la parole de Dieu, les textes qui établissent la différence entre le sacerdoce et les autres degrés de la hiérarchie le prouvent clairement[5]. Les plus anciennes liturgies sont remplies des mots d' « oblation, sacrifice, victime, bénédictions, élévations

1. *L. c.*, 14, p. 341.
2. *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 167 — 3. *De Euchar.*, 5, 15, p. 347 sq.
4. *L. c.*, 16, p. 349 sq. — 5. *L. c.*, 17, p. 350.

et autres rites » qui disent l'offrande de l'Eucharistie à Dieu[1]. L'Eucharistie est offerte par l'Église primitive pour d'autres que ceux qui la reçoivent, pour les défunts ou les absents; si l'Eucharistie n'était que sacrement, elle ne servirait qu'à ceux qui la reçoivent[2]. Pas de religion connue sans sacrifice; or la religion chrétienne n'aurait pas de sacrifice actuellement si l'Eucharistie n'en est pas un, car le sacrifice de la croix est passé. Comment concevoir une pareille infériorité de la vraie religion[3]? En particulier, quelle infériorité devant les sacrifices de la loi juive, alors que toutes les causes pour lesquelles les juifs les offraient existent pour les chrétiens[4]. Le seul fait que l'Église, depuis plus de mille ans, regarde la messe comme un sacrifice « est une raison très efficace pour tous ceux qui ne tiennent pas trop à leurs idées, et ne se sont pas laissé aveugler par les fumées de l'orgueil; comment admettre que Dieu, pendant un si long temps, ait permis l'erreur de l'Église sur un point de cette importance[5] ? »

Les objections de Luther provenaient surtout de la fausse idée qu'il avait du sacrement et du sacrifice[6]; Bellarmin prouve contre lui que le même rite peut être à la fois sacrement et sacrifice[7]. Contre Calvin[8] il établit surtout que le sacrifice de la messe n'enlève rien à la dignité du sacrifice de la croix, duquel la messe tire toute son efficacité, et que le prêtre officiant à l'autel n'est pas le sacrificateur principal, mais un simple ministre du Christ; celui-ci, selon la doctrine de saint Paul, reste l'unique prêtre principal de notre religion; la messe est un sacrifice véritable, quoique non sanglant[9].

Les divers adversaires de la messe niaient encore qu'en aucune de ses parties on puisse voir réalisée la notion du sacrifice. Cette objection donne occasion à Bellarmin d'exposer sa théorie sur l'essence du sacrifice de la messe. Parmi les diverses actions dont se compose le rite eucharistique, l'oblation du pain et du vin qui précède la consécration, l'oblation qui

---

1. *L. c.*, 18, p. 351. — 2. *L. c.*, 19, p. 352.
3. *L. c.*, 20, p. 352. — 4. *L. c.*, 21, p. 354. — 5. *L. c.*, 23, p. 355.
6. *Capt. Babyl. W.* 6, 502 sq. — 7. *L. c.*, 24, p. 356 sq.
8. *Inst.*, 4, 18 sq. *C. R.* 32, 1057 sq. — 9. *L. c.*, 25, p. 359.

suit la consécration, la fraction de l'hostie, sont nécessaires pour l'intégrité du sacrifice; elles ne sont pas de son essence. Deux actions seules sont de l'essence du sacrifice, la consécration, et la communion du prêtre. Le cardinal rejette l'opinion de ceux qui voient dans la seule consécration tous les éléments d'un sacrifice; pour eux il existe

parce que par la force de la parole « Hoc est corpus meum », le corps du Christ seul, sans l'âme et le sang, commence à être sur l'autel; et par la force de l'autre parole « Hic est sanguis meus », le sang, séparé du corps, commence à être sur l'autel; l'état du corps glorieux du Seigneur empêchant seul que la séparation ne soit réelle, et la rendant seulement mystique[1].

Cette opinion ne semble pas à Bellarmin « tellement satisfaisante que l'esprit puisse s'y reposer pleinement ». En effet,

un vrai et réel sacrifice requiert une mort, une destruction vraie et réelle de la victime immolée; la consécration ne fait pas une mort vraie et réelle, mais seulement mystique; dire que la consécration pourrait d'elle-même donner la mort, mais que l'état glorieux du corps du Christ empêche cette mort, c'est dire que cet état glorieux empêche le sacrifice. Sous l'ancienne loi, si un prêtre, dans le temple, avait porté à un animal un coup capable de l'immoler, mais qu'à raison d'un empêchement quelconque, l'animal n'eût pas été immolé, il n'y aurait pas eu accomplissement, mais seulement volonté, du sacrifice[2].

Bellarmin donne alors sa propre théorie. Dans la consécration on trouve trois choses dans lesquelles consiste vraiment et réellement le sacrifice. Un objet profane devient sacré, ainsi du pain changé au corps de Jésus-Christ. Cet objet, devenu de profane sacré, est offert à Dieu sur l'autel[3]. Enfin

---

1. Cum vi verborum « Hoc est corpus meum », solum Christi corpus sine anima et sanguine incipiat esse in altari, et vi aliorum verborum « Hic est sanguis », incipiat sanguis solus, et seorsim a corpore, esse in altari,... certe sequitur vi totius consecrationis vere immolari Christum; et tamen incruenta est immolatio, quia naturalis concomitantia impedit, quominus vere sanguis aut anima a corpore separentur. *L. c.*, 27, p. 367.

2. In primis, verum et reale sacrificium, veram et realem mortem, aut destructionem rei immolatae desiderat. Consecratio autem non veram et realem mortem, sed mysticam tantum efficit. Neque satis respondere videntur, qui dicunt consecrationem ex se veram mortem afferre, sed per naturalem concomitantiam fieri, ne mors revera sequatur. Nam si naturalis concomitantia impedit mortem, hoc ipso impedit sacrificium. *L. c.*, 27, p. 367. — 3. *L. c.*, 27, p. 367.

par la consécration, l'objet sacré, offert à Dieu, est ordonné à un changement, à une destruction vraie, réelle, extérieure, ce qui est requis pour l'essence du sacrifice. Par la consécration, en effet, le corps du Christ prend la forme d'une nourriture; la nourriture est faite pour être absorbée, et par là même changée et détruite; sans doute, le corps du Christ n'éprouve en lui-même aucun dommage, ne perd pas son être naturel, lorsque l'Eucharistie est consommée; mais il perd son être sacramentel, et cesse d'être réellement sur l'autel, cesse d'être une nourriture sensible [1].

Voilà pourquoi la communion du prêtre, elle aussi, est de l'essence du sacrifice;

car, dans toute l'action de la messe, il n'y a pas d'autre destruction réelle de la victime que la communion; et une destruction réelle de la victime est requise pour qu'il y ait sacrifice [2].

Les luthériens admettaient bien que la messe, sacrifice au sens large du mot, fut offerte à Dieu pour lui rendre hommage et le remercier de ses bienfaits, mais ils se refusaient à en admettre les fins de propitiation et d'impétration; surtout ils n'admettaient pas que la messe pût être utile à d'autres qu'à ceux qui recevaient l'Eucharistie [3].

Contre eux, Bellarmin établit d'abord que la messe est un sacrifice propitiatoire. Les sacrifices de l'ancienne loi étaient propitiatoires; pourquoi la messe, réalité dont les anciens sacrifices n'étaient que la figure, commémoration et représentation de la Passion du Seigneur, n'aurait-elle pas la même fin? Le Seigneur ne dit-il pas expressément, dans les paroles de l'institution de l'Eucharistie, que son sang est ré-

---

1. Per consecrationem, res quae offertur, ad veram, realem et externam mutationem et destructionem ordinatur, quod erat necessarium ad rationem sacrificii. Nam per consecrationem, corpus Christi accipit formam cibi; cibus autem ad comestionem, et per hoc ad mutationem et destructionem, ordinatur; neque obstat quod corpus Christi nullam in se laesionem patiatur, neque esse suum naturale amittat, cum manducatur Eucharistia; nam amittit esse sacramentale, et proinde desinit realiter esse in altari, desinit esse cibus sensibilis. *L. c.*, p. 368.

2. In tota actione Missae, nulla est alia realis destructio victimae praeter istam (communionem); requiri autem realem destructionem supra probatum est. *L. c.*, p. 369.

3. Cf. Luther, *Capt. Babyl.*, *De Euchar. W.* 6, 502 sq. Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 158, 173; t. 4, p. 76.

pandu « pour la rémission des péchés [1] »? Tout pontife n'est-il pas choisi entre les hommes pour offrir dons et sacrifices « pour le péché [2] »? Les liturgies rappellent sans cesse que le sacrifice est offert « pour obtenir la rémission des péchés, pour rendre Dieu propice aux hommes [3] ». Les Pères, dans leurs catéchèses, leurs homélies, leurs instructions sur l'Eucharistie et le sacerdoce, montrent dans l'hostie la victime pour le péché, dans le prêtre l'homme chargé par fonction spéciale d'intercéder auprès de Dieu pour ses propres péchés et ceux des autres fidèles, même des défunts [4].

Les mêmes arguments, tirés de la comparaison avec les sacrifices anciens, des liturgies, des textes des Pères, montrent que la messe est un sacrifice impétratoire; Bellarmin insiste en particulier sur les chapitres où saint Paul exhorte les fidèles à prier pour leurs supérieurs, et à demander pour eux les grâces dont ils ont besoin [5]; les Pères interprètent ce passage des prières publiques qui se font à la messe. D'ailleurs, si le sacrifice de la messe peut obtenir la grâce suprême de la rémission des péchés, de la réconciliation avec Dieu, à plus forte raison il obtiendra de moindres grâces [6].

D'où vient au sacrifice de la messe son efficacité? Non seulement des mérites et de la ferveur de celui qui l'offre, *ex opere operantis*, mais de sa dignité, de sa valeur propre, *ex opere operato* [7]. Cependant son efficacité n'est pas la même que celle des sacrements; il n'opère pas immédiatement la justification, comme le baptême et la pénitence, mais obtient au pécheur des grâces de repentir qui le conduisent aux autres sacrements; le sacrifice de la croix, lui-même, ne justifia pas autrement les hommes coupables [8]. L'efficacité propre du

---

1. *Matth.*, 26, 28. — 2. *Hebr.*, 5, 1. — 3. *L. c.*, 6, 2, p. 371.
4. *L. c.*, 371 sq.
5. 1ª *Tim.*, 2, 1 sq. — 6. *L. c.*, 3, p. 372. — 7. *Conc. Trid.*, sess. 22, c. 2. Denzinger, *Enchir.*, n° 817.
8. Ut sacrificium crucis non justificavit immediate peccatores, sed placavit Deum, et impetravit, ut per debita media peccatores ad salutem perducerentur, sic etiam sacrificium Missae non justificat homines immediate, sed impetrat, ut ex merito sacrificii crucis detur hominibus gratia, et donum paenitentiae. *L. c.*, 4, p. 374.

sacrifice de la messe est donc d'obtenir des grâces; c'est là l'efficacité du sacrifice en général; et du reste, ce qui donne surtout à la messe sa puissance, c'est qu'elle est offerte par le Christ souverain prêtre; or le Christ, dans son état présent de gloire, « ne peut plus mériter ni satisfaire, mais seulement obtenir des grâces par son intercession [1] ».

Cette efficacité d'impétration du sacrifice de la messe est finie. Tel est le sentiment commun des théologiens, confirmé par la pratique de l'Église qui permet de renouveler si souvent l'offrande de la messe pour la même intention; en effet « si une seule messe était d'une valeur infinie, elle suffirait à obtenir toutes les grâces; pourquoi alors en célébrer d'autres? » Le sacrifice de la croix n'a pas été renouvelé précisément parce que, étant d'une valeur infinie, il suffisait à payer la rançon de tous les péchés du monde [2]. Mais comment expliquer, si le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix, que la valeur du premier soit finie, alors que celle du second est infinie? Après avoir hasardé quelques raisons de convenance (à la croix l'être naturel du Christ fut détruit, à la messe seul son être sacramentel est détruit; à la croix le Christ s'offrit lui-même, à la messe il s'offre par les mains du prêtre son ministre), Bellarmin conclut :

La raison pour laquelle la valeur du sacrifice de la messe est finie doit être cherchée dans la volonté du Christ; le Christ aurait pu, par une seule oblation du sacrifice non sanglant, faite par lui-même ou par son ministre, obtenir de Dieu toutes les grâces et pour tous les hommes; il n'a voulu demander et obtenir qu'une application dans une certaine mesure des fruits de sa Passion pour chaque messe, qu'il s'agisse de la rémission des péchés ou d'autres grâces. Les motifs de cette volonté du Sauveur, nous n'avons pas à les chercher avec curiosité; on peut indi-

1. Sacrificium Missae vim habet per modum impetrationis, et ejus propria efficientia est impetrare... Sacrificium Missae praecipuam vim habet, ut a Christo summo sacerdote offertur. Christus autem nunc, nec mereri, nec satisfacere potest, sed solum impetrare; igitur impetratio propria est hujus sacrificii vis et efficientia. *L. c.*, 5, p. 374.

2. Valor sacrificii Missae finitus est. Haec est communis sententia Theologorum, et probatur apertissime ex usu Ecclesiae. Nam si Missae valor infinitus esset, frustra multae Missae, praesertim ad rem eamdem impetrandam, offerrentur; si enim una infiniti valoris est, certe ad omnia impetranda sufficiet; quorsum igitur aliae? *L. c.*, 5, p. 375.

quer peut-être l'utilité qu'il y a à renouveler fréquemment le sacrifice, acte principal du culte divin, et le même ordre de Providence selon lequel le Christ n'a appliqué de fait qu'à certains hommes, et dans une certaine mesure, le prix infini acquis pour tous par lui sur la croix [1].

Le fait que la messe n'obtient pas toujours au pécheur la conversion ne prouve rien contre son efficacité impétratoire; elle obtient des grâces de lumière et de force auxquelles la volonté libre du malheureux coupable peut toujours résister. Quant aux autres grâces, surtout aux grâces temporelles, Dieu peut avoir bien des raisons de ne pas les concéder, même si le saint sacrifice de la messe est offert pour les obtenir; ces bienfaits pourraient être inutiles ou même nuisibles au bien spirituel de celui pour lequel ils sont demandés, ou il peut en être indigne [2].

Que le sacrifice puisse servir à tous les vivants, l'usage de l'Église, qui, dans ses anciennes liturgies, a des prières même pour les païens, pour les hérétiques et les schismatiques, le prouve assez; les messes offertes pour la dilatation du règne de Dieu dans le monde et les progrès de l'Église le sont, par le fait même, et indirectement, pour la conversion des hérétiques et schismatiques; sans doute l'Église, pour de bonnes raisons, a interdit de prier publiquement pour les excommuniés, et par conséquent pour les hérétiques; on ne peut donc offrir directement et expressément pour eux le sacrifice de la messe, car ce sacrifice est un acte de culte public [3]. Il n'en est pas de même pour les païens, à l'égard desquels aucune défense de l'Église n'existe, et l'on peut suivre la tradition apostolique en les recommandant directement à Dieu [4].

---

1. Ratio sumitur ex ipsa Christi voluntate. Nam etiamsi posset Christus, per unam oblationem sacrificii incruenti, sive per se, sive per ministrum oblati, quaelibet a Deo et pro quibuscumque impetrare, tamen noluit a Deo petere atque impetrare, nisi ut pro singulis oblationibus applicaretur certa mensura fructus passionis suae, sive ad peccatorum remissionem, sive ad alia beneficia quibus in hac vita indigemus. Cur autem id voluerit, non est nostrum curiosius inquirere; videtur tamen id voluisse, tum ut hoc modo frequentaretur hoc sanctum sacrificium, sine quo religio consistere non potest, tum etiam quia id requirebat ordo divinae Providentiae. *L. c.*, 5, p. 376. — 2. *L. c.*, 5, p. 376.
3. *L. c.*, 6, p. 377. — 4. *L. c.*, p. 378.

Bien que dans la liturgie actuelle de l'Église aucune prière de la messe ne soit offerte pour d'autres que pour les fidèles, le prêtre peut cependant probablement, sans rien ajouter aux paroles de la messe, avoir directement pour intention de son sacrifice la conversion des hérétiques ou des infidèles; en tout cas il peut l'offrir indirectement à cette intention en demandant à Dieu l'accroissement et la pacification de l'Église [1].

Que le sacrifice de la messe puisse être offert pour les âmes du Purgatoire, les nombreux textes qui établissent l'antiquité de la prière pour les morts le prouvent; beaucoup de ces textes, en effet, ont trait aux prières de la messe [2].

Le sacrifice de la messe peut être aussi offert « pour les saints ». Malgré les railleries des hérétiques [3], cet usage de l'Église est parfaitement raisonnable, le culte des saints étant admis. L'Église ne prétend pas, en effet, que le saint sacrifice obtienne aux saints rémission de faute ou de peine, augmentation de grâce ou de gloire essentielle. Elle n'offre pas le saint sacrifice aux saints, mais à Dieu en leur mémoire. Le but propre de l'institution du sacrifice de la messe n'est pas d'honorer et d'invoquer les saints. Mais ces explications étant données, qui empêche d'offrir la messe à Dieu en action de grâces des bienfaits et de la gloire qu'il a conférés aux saints? Qui empêche d'invoquer les saints pendant la messe, afin que leur intercession aide prêtres et fidèles à retirer plus de fruit du saint sacrifice? Qui empêche de prier Dieu qu'à l'intercession des saints il nous aide, c'est-à-dire qu'il exauce les prières que lui offrent pour nous les saints? Or les prières liturgiques où mention est faite des saints ne disent pas autre chose [4].

Reste la question des messes « privées », c'est-à-dire de celles où seul le prêtre communie. Les protestants s'élevaient contre elles, les déclarant contraires à l'institution du Seigneur [5]. Bellarmin commence par développer les deux raisons

---

1. *L. c.* — 2. *L. c.*, 7, p. 378 sq.
3. Cf. Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, sess. 22, *De missa*, t. 2, p. 174 sq.
4. *L. c.*, 8, p. 384.
5. Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.*, sess. 22, cap. 6, t. 2, p. 184 sq.

apportées par le concile de Trente pour la justification des messes « privées »; elles sont toujours publiques en un certain sens, parce que les assistants prennent part, au moins spirituellement, à la communion du prêtre, et parce que celui-ci célèbre en qualité de ministre public de l'Église, offrant son sacrifice non seulement pour lui-même, mais pour tout le peuple chrétien [1]. Il fait ensuite remarquer que l'utilité des messes privées est une conséquence des thèses prouvées plus haut sur le sacrifice eucharistique;

si, en effet, la messe est un vrai sacrifice, peu importe qu'il y ait beaucoup d'assistants, ou peu, ou aucun; le sacrifice, qui est offert à Dieu par le prêtre, pour le peuple, peut être offert quand bien même personne n'y assiste ou n'y communie [2].

Bellarmin reconnaît ne pas trouver mention dans l'antiquité de messes où seul le prêtre communie; mais cite certains faits d'où cet usage semble résulter; tel ce décret d'un concile de Nantes cité par Yves de Chartres [3] où défense est faite aux prêtres de célébrer sans avoir au moins un servant qui puisse leur répondre; cet usage tendait donc à s'introduire. Tel ce canon du 12e concile de Tolède blâmant les prêtres qui offraient le sacrifice de la messe sans communier eux-mêmes; « quel serait ce sacrifice auquel le sacrificateur lui-même ne participerait pas », dit le concile qui reconnaît par là même que la communion du prêtre suffit [4]. De documents assez nombreux il résulte que beaucoup de prêtres célébraient la messe chaque jour, et cela dans les lieux où les fidèles communiaient rarement [5]. Les nombreux exemples de l'antiquité apportés par Chemnitz prouvent que la plupart du temps des fidèles communiaient alors à la messe du prêtre, non qu'il ne pouvait pas

1. *L. c.*, 9, p. 389 sq. Cf. *Conc. Trid.*, sess. 22, cap. 6. Denzinger, *Enchir.*, n° 821.

2. Ad sacrificium, ut sacrificium est, nihil refert, si multi, vel pauci, vel nulli, intersint aut communicent, cum sacrificium offeratur Deo pro populo; potest enim sacerdos pro populo offerre, etiamsi populus nec adsit nec communicet. *L. c.* 9, p. 390.

3. *Décret*, p. 3, cap. 70. *M. L.* 161, 213.

4. *Conc. 12 Tolet.*, cap. 5. *Labbe-Coleti*, t. 7, col. 1438.

5. *L. c.*, 9, p. 387, 390.

y avoir à la même époque des messes privées [1]. Sans doute, le Christ, après avoir consacré le pain et le vin, et communié tous les assistants, ajouta : « Faites ceci en mémoire de moi » ; mais c'est là un précepte positif, qui n'oblige pas en tout temps et en tout lieu ; si dans l'assistance il y avait quelques fidèles en état de péché mortel, le Christ n'ordonne pas de leur administrer le sacrement. La consécration, et la communion du prêtre, sont de l'essence du sacrifice, et ne peuvent être omises ; la dispensation au peuple ne l'est pas [2].

Le traité se termine par la justification de l'emploi de la langue latine dans la liturgie, et de l'usage de prononcer à voix basse plusieurs des prières de la messe ; le cardinal donne ensuite un exposé historique des diverses cérémonies de la messe, et venge certaines d'entre elles du reproche de « superstition » que leur adressaient luthériens et calvinistes [3].

---

1. *L. c.*, 10, p. 391. — 2. *L. c.*

3. *L. c.*, 11 sq., p. 395 sq. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 17, 43. *C. R.* 32, 1047 sq. Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 183 sq. — Les usages que Bellarmin justifie contre eux se rapportent aux vêtements sacrés, au temple et à l'autel, aux vases sacrés et aux cierges, au jour et à l'heure fixés pour le sacrifice, au jeûne eucharistique. Dans les cérémonies mêmes de la messe, le canon est spécialement défendu contre les Luthériens (*l. c.*, 18, p. 414 sq.), ce qui donne au cardinal l'occasion de reproduire plusieurs de ses argumentations sur le sacrifice eucharistique, le culte des saints, la prière pour les morts.

CHAPITRE XI

LA PÉNITENCE

I. NOTIONS GÉNÉRALES.

Matière du sacrement; les actes du pénitent, contrition, confession, satisfaction. Parties de la pénitence d'après les luthériens et calvinistes.

Après avoir, comme d'habitude, donné une vue d'ensemble des idées de ses principaux adversaires sur la pénitence, et des principales objections contre le dogme catholique qui seront réfutées en détail dans le traité [1], Bellarmin établit que

les mots qui expriment la pénitence en hébreu, en grec et en latin, selon l'usage de l'Écriture et des bons auteurs, ne désignent pas seulement un changement de l'âme, et la reconnaissance d'une erreur, mais la détestation du péché et la punition spontanément exercée sur lui-même par le pécheur [2].

Libre après cela aux protestants et à Erasme [3] de dédaigner comme barbare le mot de pénitence, et de le remplacer par celui de résipiscence, pourvu qu'ils gardent l'idée scripturaire et patristique.

La première question qui se pose est celle-ci. « Y a-t-il un sacrement de pénitence? » En pratique, Bellarmin la restreint à ces termes : « Le repentir intérieur, manifesté par des signes extérieurs, est-il, lorsque les paroles de l'absolution viennent

---

1. *De Paenit.*, l, 1 sq. *Op.*, t. 4, p. 437 sq.
2. Maneat omnes Paenitentiae voces, hebraicam, graecam et latinam, secundum scripturae et bonorum auctorum usum, non solam mentis mutationem, aut erroris agnitionem, sed etiam detestationem peccati, et vindictam sponte assumptam, significare. *L. c.*, 7, p. 456.
3. *Annot. ad* cap. 3 *S. Matthaei. Op.*, t. 6, p. 17.

s'y ajouter, un véritable sacrement de la loi nouvelle [1] ? » Les adversaires de la foi romaine étaient loin de s'entendre sur cette question, les Luthériens admettant, après quelques hésitations, la pénitence comme un sacrement distinct du baptême [2], Zwingle [3] et Calvin [4] la confondant avec le baptême. Avant Bellarmin, Eck, Fisher, Latomus, Cano, Tapper, Andrada, Véga, Pierre Soto, les avaient déjà réfutés [5].

Avec le concile de Trente [6], Bellarmin trouve la première preuve de sa thèse dans les paroles du Christ aux apôtres après sa résurrection : « Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux auxquels vous les remettrez, ils seront retenus à ceux auxquels vous les retiendrez [7] ». Dans ces paroles, on trouve les deux éléments nécessaires et suffisants pour la constitution d'un vrai sacrement, le rite extérieur, ou le symbole institué de Dieu, et la promesse de la grâce jointe à ce rite ou symbole [8]. Il faut, en effet, un acte extérieur du ministre, sans quoi le pénitent ne saurait pas si ses péchés lui sont remis ou retenus; il faut un acte extérieur du pénitent, sans quoi le ministre ne peut savoir si ce pénitent a des péchés à remettre, et dans quelle disposition est son âme [9]. Quant à la promesse de la grâce, « jamais le Seigneur ne l'a exprimée plus clairement qu'en ce lieu; qu'est, en effet, la rémission des

---

1. Hic status controversiae est, an Paenitentia, signis externis manifestata, accedente ad eam verbo absolutionis, sit sacramentum novae legis proprie dictum. *L. c.*, 8, p. 457.

2. Cf. Luther, *Capt. Babyl. W.* 6, 501, 528; Mélanchthon, *Loci 1ª aetas. C. R.* 21, 215 et *3ª aetas. C. R.* 21, 470.

3. *De Num. et usu Sacram. Op.*, t. 2, p. 198. — 4. *Inst. chrét.*, 4, 19, 17. *C. R.* 32, 1097.

5. Eck, *De Paenitentia. Op.*, t. I, p. 138 sq. — Fisher, *Confut. artic.*, 6, 7, 10. *Op.*, p. 402, 413, 432, 445. — Latomus, *De confessione secreta. Op.*, p. 104 sq. — Cano, *Relect. de Paenit. Op.*, p. 355 sq. — Tapper, *Explicatio artic.*, 3-6, p. 138 sq. — Andrada, *Orthodox. Explic.*, 8, p. 260 sq. — Vega, *De justificatione*, 13, p. 525 sq. — P. Soto, *Assertio*, 13 sq., p. 34 sq.

6. *Sess.* 14, c. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 774.

7. *Joan.*, 20, 23.

8. Ex quibus verbis duo colliguntur, quae ad omne sacramentum proprie dictum constituendum, et requiruntur, et sufficiunt: ritus externus, sive symbolum divinitus institutum, et promissio gratiae justificantis, illi ritui sive symbolo annexa. *L. c.*, 10, p. 460.

9. *L. c.*, 10, p. 460.

péchés, sinon la justification [1] ? » L'acte du pénitent, l'acte du ministre, signifient tous deux la purification de l'âme, et la parole du Christ atteste l'efficacité de ces actes [2]. L'ordre du Christ d'accomplir ces actes se conclut de la puissance même concédée aux Apôtres; « en effet, pourquoi le Christ donnerait-il à ses apôtres la puissance d'absoudre, s'il ne voulait qu'ils s'en servissent quand il en serait besoin [3] ». Si les protestants voulaient être logiques, ils reconnaîtraient que les définitions mêmes qu'ils donnent du sacrement s'appliquent à la pénitence; en effet, où trouver promesse du Christ plus capable d'exciter en l'âme du pécheur cette foi en la justification par laquelle il est justifié [4] ?

On peut encore examiner le sentiment que les plus anciens Pères ont de la pénitence. « Ce sentiment, on peut le connaître de deux séries de textes : la première, composée de ceux, assez fréquents, où la pénitence est rangée au nombre des sacrements; la seconde, de ceux qui comparent la pénitence et le baptême, et affirment que, dans une action comme dans l'autre, Dieu est l'acteur principal [5]. » La pratique des deux Églises grecque et latine, qui, depuis au moins cinq cents ans, voient dans la pénitence un sacrement spécial, serait un argument suffisant pour quiconque admet l'infaillibilité de l'Église [6].

Bellarmin accorde à Calvin [7] et à Chemnitz [8] qu'on ne trouve pas dans la pénitence, comme dans le baptême ou l'eucharistie, de substance matérielle à laquelle les paroles de la forme puissent s'appliquer; seuls en effet, les actes du pénitent peuvent être regardés comme la matière du sacrement;

mais la nature du sacrement ne réclame qu'une seule chose : la production de signes extérieurs aptes à représenter un effet spirituel; que ces signes soient substance ou accident, que l'œil ou l'oreille les perçoive, il

---

1. Promissionem vero gratiae justificantis nunquam Dominus apertius exposuit quam hoc loco; quid enim est peccatorum remissio, nisi justificatio. *L. c.*, p. 461. — 2. *L. c.*, p. 462. — 3. *L. c.*, p. 463.

4. *L. c.*, 463 sq.

5. *L. c.*, 10, p. 464. — 6. *L. c.*, p. 465. — 7. *Inst. chrét.*, 4, 19, 15. *C. R.* 32, 1094 sq.

8. *Exam. Conc. Trid.*, t. 2, p. 194 sq.

n'importe; le Christ n'a pas voulu que nous nous inquiétions des diverses sortes de prédicaments, et il peut aussi bien se servir, pour la justification des hommes, d'accidents que de substances[1].

La pénitence que prêchèrent les prophètes, Jean-Baptiste, et les apôtres durant la vie de Notre-Seigneur, ne fut pas un sacrement, parce que la partie principale du sacrement lui manqua, c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre conféré par Dieu à un homme; le pardon accordé par le Christ à certains pécheurs n'était pas davantage un sacrement, parce que toujours tel ou tel élément essentiel fit défaut[2].

Les adversaires du sacrement de pénitence, voulant cependant trouver un moyen de réconcilier avec Dieu les hommes tombés dans le péché après leur baptême, l'avaient cherché dans le souvenir de ce baptême. « Il n'y a doute, disait Calvin, que les fidèles, tout le temps de leur vie, ne doivent avoir recours à la souvenance de leur baptême, toutes fois et quantes que leur conscience les rédargue[3] ». Le concile de Trente[4] avait condamné cette doctrine. Bellarmin la combat d'abord en rappelant la figure principale du baptême dans l'Ancien Testament, la circoncision; nulle part, on ne voit le souvenir de la circoncision recommandé au Juif pécheur pour lui obtenir la réconciliation, mais l'aveu des péchés, les sacrifices, les expiations[5]. Lorsque l'apôtre Jean, s'adressant aux fidèles baptisés, veut leur donner un remède aux fautes par eux commises, il ne leur dit pas : « Rappelez en vous le souvenir de votre baptême », mais : « si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les remettre, et nous purifier de

---

1. Id solum necessario sacramenti natura postulat, ut externa signa ad spiritualem effectum apte repraesentandum exhibeantur; utrum autem ea signa ad praedicamentum substantiae, an ad praedicamentum accidentium; et utrum oculis an auribus percipiantur, nihil interest; neque Christus nos de praedicamentis sollicitos esse voluit, neque facilius ipse per substantiam quam per accidentia homines justificat. *L. c.*, 11, p. 467. — 2. *L. c.*, 11, p. 468 sq.

3. *Inst. chrét.*, 4, 15, 4. *C. R.* 32, 914. Luther, lui aussi, dans un des passages où il confond Pénitence et Baptême, admet cette idée. *De capt. Bab., De Bapt. W.* 6, 528 sq.

4. *Sess.* 14, c. 2, canc. 2. Denzinger, *Enchir.*, nos 775, 790. — 5. *L. c.*, 13, p. 473.

notre iniquité [1] ». Lorsque saint Paul affirme « que ceux qui ont une fois reçu la lumière, ont goûté le don céleste, ont été participants du Saint-Esprit, et sont ensuite retombés, ne peuvent plus être renouvelés par la pénitence [2] », l'apôtre ne nie pas que le baptisé coupable ne puisse être réconcilié avec Dieu; sa conduite à l'égard de l'incestueux de Corinthe le montre assez; mais il parle de cette pénitence qui précède le baptême; le contexte, aussi bien que l'interprétation des Pères, ne laisse pas de doute. Si donc Paul nie que le pécheur puisse être réconcilié par cette pénitence qui est jointe au baptême, et si par ailleurs il admet pour lui la possibilité de la réconciliation, il faut qu'elle ait lieu par un nouveau sacrement distinct du baptême [3]. Jamais l'Écriture ne fait mention de ce souvenir du baptême comme purification du péché; il serait étrange qu'elle eût omis l'unique moyen de réconciliation avec Dieu [4]. Les Pères voient dans la pénitence, comme le concile de Trente le rappelle, la seconde planche de salut dans le naufrage, la récupération pénible et laborieuse de cette innocence que le baptisé avait obtenue sans effort [5]. La raison même nous indique que le pardon doit être plus difficilement accordé à ceux qui ont commis le mal sciemment, et en abusant des grâces jadis reçues [6]. Les rites du baptême et de la pénitence, leurs ministres, sont différents [7].

Lorsque l'Écriture et les Pères joignent ensemble baptême et pénitence [8], ils entendent la pénitence qui précède le baptême comme disposition nécessaire pour les adultes; ils ne nient pas qu'une autre pénitence soit possible pour les baptisés pécheurs [9].

La pénitence étant un sacrement, l'examen de ses parties essentielles s'impose. Tous sont d'accord que l'absolution est une partie essentielle du sacrement, et que les péchés du pénitent en sont la matière éloignée. La seule controverse entre catholiques roule sur cette question : L'absolution seule ap-

---

1. 1ª *Joan.* 1, 9. — 2. *Hebr.*, 6, 4 sq.
3. *L. c.*, 13, p. 474. — 4. *L. c.* — 5. *L. c.*, 13, p. 474 sq. Cf. *Conc. Trid.*, l. c. Denzinger, *Enchir.*, nos 775, 790. — 6. *L. c.*, p. 475. — 7. *L. c.*, p. 476.
8. V. g. *Act.*, 2, 38. — 9. *L. c.*, 14, p. 477.

partient-elle à l'essence du sacrement de pénitence? Scot le prétendait[1]; par contre Mélanchthon exigeait du ministre un autre rite sensible que les paroles de l'absolution[2]. Contre eux, Bellarmin prouve d'abord « qu'aucun rite ne doit nécessairement être employé par le ministre de la pénitence, sinon les paroles de l'absolution »; Mélanchthon n'a pas indiqué quel pouvait être ce rite, et aucun autre rite que la prononciation de la formule n'a été considéré comme obligatoire dans l'Église[3]. Contre Scot, il déclare : « Les actes du pénitent sont comme la matière, et la parole du prêtre comme la forme, qui constituent l'essence du sacrement[4] ». Le concile de Trente[5] distingue entre les paroles de l'absolution qui sont « la forme dans laquelle est la principale force du sacrement », et les actes du pénitent qui sont « comme la matière » de ce sacrement; la forme et la quasi-matière sont nécessaires « pour l'intégrité du sacrement ». On ne voit pas bien comment l'opinion de Scot peut s'accorder avec cette doctrine, puisque d'après elle l'unique action d'absoudre constitue tout le sacrement. Le concile de Florence donne formellement comme matière du sacrement les actes du pénitent, comme forme l'absolution du ministre[6]. Enfin « l'action du pénitent est un signe sensible de la grâce sanctifiante, institué par Dieu, et concourant en vertu de la promesse divine à la rémission des péchés; que lui manque-t-il pour être une partie du sacrement[7] »; cette preuve sera développée à propos de la confession.

Pour répondre aux railleries de Chemnitz[8], Bellarmin explique cette expression du concile de Trente appliquée aux actes du pénitent « quasi materia sacramenti ». « Les actes du pénitent sont bien et proprement la matière du sacrement, si

1. *In 4^m*, dist. 14, q. 4 et dist. 16, q. 1. — 2. *Apol. confess. August.*, art. 13 : *de usu et num. sacram. C. R.* 27, 570.

3. *L. c.*, 15, p. 480.

4. Actio paenitentis quasi materia, et verbum sacerdotis quasi forma, sacramenti Paenitentiae rationem atque essentiam complent. *L. c.*, 15, p. 480.

5. Sess. 14, cap. 3. Denzinger, *Enchir.*, 776. — 6. *Instr. pro Armen.* Denzinger, *Enchir.*, n° 594. — 7. *L. c.*, 15, p. 481. — 8. *Examen conc. Trid.*, t. 2, p. 194, 201.

l'on prend matière au sens scolastique de partie essentielle du sacrement; ils ne le sont pas si on entend matière au sens vulgaire d'objet solide, permanent, tangible, comme on en trouve dans les autres sacrements [1] ». Contre Scot, il rappelle que ce n'est pas l'absolution seule, mais aussi les actes du pénitent, qui signifient la restitution de la grâce; en effet, le prêtre qui absout signifie qu'il expulse le péché; le pécheur qui se confesse signifie qu'il s'éloigne du péché. Le pénitent n'est pas pour cela ministre du sacrement, mais simplement coopérateur du ministre, parce que son action n'est partie du sacrement qu'en tant qu'elle est soumise à la puissance du prêtre, dirigée et commandée par lui. Bellarmin admet comme probable, bien que prêtant à quelques difficultés, l'opinion de saint Thomas dans la Somme [2], d'après laquelle l'absolution du prêtre n'est pas seule cause de justification, bien qu'elle soit cause principale; Dieu se servirait ainsi des actes du pénitent comme d'instrument pour signifier et produire la justification [3].

Ces actes du pénitent qui sont comme la matière du sacrement de pénitence, quels sont-ils? Durand n'admettait comme matière du sacrement que la confession; la contrition était une préparation, la satisfaction un fruit de ce sacrement [4]. Bellarmin admet, comme matière du sacrement, la confession, la contrition et la satisfaction du pénitent; cette doctrine lui semble « très certaine » depuis les décrets cités plus haut de Florence et de Trente [5]. Ces trois actes constituent la matière intégrale du sacrement; les deux premiers sont nécessaires, et sans eux l'essence même du sacrement ferait défaut; le troisième n'est pas nécessaire à l'essence du sacrement, mais sans lui le sacrement est comme imparfait et mutilé [6]. Sans doute ce troisième acte ne se termine d'ordinaire qu'en dehors du saint tribunal, mais la satisfaction est imposée par le prêtre, acceptée par la parole ou le signe du pénitent, elle fait donc

---

1. *L. c.*, 16, p. 482 sq. — 2. *Sum. Theol.*, 3ª P. q. 86, art. 6. — 3. *L. c.*, 16, p. 484. — 4. *In 4m*, dist. 16, q. 1. — 5. *L. c.*, 17, p. 484.

6. Accedente verbo absolutionis ad elementum confessionis, sacramentum perficitur quidem, quod attinet ad essentiam, sed non omnino integre, si partes integrales considerentur. *L. c.*, 17, p. 484.

partie du sacrement au moment même où celui-ci est administré ; et le sacrement a sa plénitude après que la satisfaction est accomplie ; tel un corps humain a ses parties essentielles dans le sein de la mère, mais n'aura son plein développement qu'après en être sorti [1].

Les adversaires de la doctrine de Trente comprenaient tout autrement les parties de la pénitence. Pour Luther [2] et Mélanchthon [3], ce sont la contrition (terreur inspirée à l'âme par les menaces de la loi) et la foi (confiance assurée en la rémission des péchés, inspirée par les promesses de l'Évangile) ; ils y ajoutent ailleurs « les bonnes œuvres accomplies après la justification, le ferme propos de ne plus pécher, la nouvelle obéissance [4] ». Ces idées n'ont aucun fondement dans l'Écriture ou la tradition. La contrition, entendue au sens luthérien, est une préparation à la pénitence, elle n'en fait pas partie [5]. L'Écriture, en effet, donne formellement la pénitence comme un effet de la « tristesse qui est selon Dieu [6] ». Cette terreur causée par les menaces divines peut n'être pas un acte de vertu ; les démons eux-mêmes, au dire de saint Jacques, « craignent et tremblent [7] », et cependant ils ne font pas pénitence. Et par contre, combien d'admirables pénitences causées, non par la crainte, mais par l'espérance et l'amour, comme celle de Marie-Madeleine : « Si la crainte peut se trouver sans pénitence, et la pénitence sans crainte, la crainte n'est pas une partie de la pénitence [8] ».

La foi luthérienne, c'est-à-dire la confiance en la rémission actuelle des péchés, ne fait pas davantage partie de la pénitence ; les Ninivites, dont la pénitence fut sincère et agréable à Dieu, ne l'avaient pas. « Qui sait, disaient-ils, si Dieu ne se tournera pas vers nous pour nous pardonner [9] » ; rien ne

---

1. *L. c.*, 17, p. 484. — 2. *Artic. smalcald. De paenit. Libri symbolici* p. 246.
3. *Loci theol., Aetas* 1ª. *C. R.* 21, 215 et *Confess. August.*, art. 12. *C. R.* 26, 279.
4. Luther, *Disput. contra Antinom.*, 3ª Disp., prop. 9. *Witt.* I, 403. Mélanchthon. *Loci, 3ª aetas. C. R.* 21, 877.
5. *Conc. Trid.*, sess. 6, cap. 6. Denzinger., *Enchir.*, n° 680.
6. 2ª *Cor.*, 7, 10. — 7. *Jacob.*, 2, 19. — 8. *L. c.*, 19, p. 487. — 9. *Jon.*, 3, 9.

prouve qu'un homme ne puisse pas confesser ses péchés avec un vrai regret, et les expier par des œuvres de pénitence, bien qu'il ne croie pas que ses péchés lui sont actuellement remis [1]. La foi, entendue au sens catholique, c'est-à-dire la croyance en la puissance, en la justice, en la miséricorde de Dieu, n'est pas elle-même une partie de la pénitence, elle est une disposition préliminaire nécessaire [2]. L'exemple des Ninivites, qui crurent d'abord aux menaces faites par Jonas au nom de Dieu, et commencèrent ensuite leur pénitence, est significatif [3]. Les textes mêmes, produits par les Luthériens à l'appui de leur opinion [4], se retournent contre eux, car ils distinguent soigneusement la pénitence de la foi.

Les bonnes œuvres qui se font après la justification procèdent très souvent d'autres vertus que du regret des péchés passés, et n'ont, par conséquent, pas de rapport nécessaire avec la pénitence; il est vrai, cependant, que le ferme propos de ne plus pécher, que les bonnes œuvres faites pour satisfaire aux péchés passés, font partie de la pénitence; les catholiques les font rentrer dans la contrition et la satisfaction [5].

Calvin reconnaissait dans la pénitence deux parties : « la mortification de la chair », entendant par là « que toute la chair, c'est-à-dire la nature, soit mortifiée, laquelle est pleine d'iniquité »; la « vivification de l'esprit », c'est-à-dire « le renouvellement de vie par les fruits qui s'ensuivent, assavoir justice, jugement et miséricorde [6] ». C'est confondre la pénitence avec la justification qui en est le fruit, ou même faire de la pénitence un fruit de la foi justifiante. Or l'Écriture nous montre sans cesse dans la pénitence la voie vers la justification, la cause de la justification [7].

---

1. *L. c.*, 19, p. 488.
2. Fides ista specialis (credere sibi remitti vel remissa esse peccata), non modo non est Paenitentiae pars, sed neque ad eam ullo modo requiritur... Fides non est pars Paenitentiae, licet ad eam efficiendam necessario requiratur. *L. c.*
3. *Jon.*, 3, 9. — 4. Paenitentiam agite, et credite Evangelio (*Marc.*, 1, 15) Testificans Iudaeis atque Gentilibus in Deum paenitentiam et fidem in D. N. J. C. (*Act.*, 20, 21).
5. *L. c.*, 19, p. 488 sq. — 6. *Inst. chrét.*, 3, 3, 8. *C. R.* 32, 75.
7. *L. c.*, 19, p. 489.

Tout au contraire, les trois actes du pénitent, dans lesquels les docteurs catholiques voient la matière du sacrement de pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction, « procèdent de la vertu de pénitence (bien que les deux derniers n'en procèdent pas immédiatement, mais soient les effets du premier); ils sont nécessaires au pardon; on peut donc les appeler à bon droit les trois parties de la pénitence [1] ». L'Écriture recommande, à qui veut obtenir son pardon de Dieu, la conversion du cœur, la confession de sa faute à Dieu et aux hommes, la réparation du mal commis [2]; les illustres pénitents, dont les exemples sont proposés à notre imitation, ont accompli ces actes [3]. La raison même nous l'apprend, « dans la pénitence qui réconcilie, la peine doit être acceptée de bon cœur par celui qui a commis l'offense, et réglée selon la volonté de celui qui a reçu l'offense; c'est ce qui distingue cette pénitence de la justice vindicative à laquelle suffit l'accomplissement de la peine par le coupable, que ce soit de bon ou de mauvais gré, que l'offensé accepte ou n'accepte pas la réparation ». Cette acceptation de la peine suppose le regret de l'offense, et comme la peine doit être fixée par un homme représentant de Dieu, l'aveu sincère des fautes à réparer est également supposé [4].

Le cardinal termine ces notions sur le sacrement de pénitence en général par la description de la triple pénitence, privée, publique et solennelle, en usage dans l'Église. Il entend par pénitence publique la réparation publique des fautes publiques exigée par l'Église; par pénitence solennelle, celle que les Pères appellent simplement pénitence publique, qui s'imposait pour les fautes les plus graves et les plus scandaleuses, et ne s'accordait qu'une fois. Il décrit, d'après les anciens conciles, les lois de cette pénitence [5].

---

1. Tres isti actus, qui ex virtute paenitentiae (licet non aeque immediate et principaliter) oriuntur, ex parte paenitentis necessaria sunt, ideo tres partes paenitentiae nominantur. *L. c.*, p. 489.
2. *L. c.*, 19, p. 490. — 3. *L. c.*, p. 490, 491. — 4. *L. c.*, p. 490, 491.
5. *L. c.*, 21, 22, p. 495 sq.

II. LA CONTRITION.

Réfutation de la conception luthérienne; la contrition se rencontre dans la loi nouvelle comme dans l'ancienne. —Notion catholique de la contrition; comment elle contribue à la justification. — Contrition parfaite et imparfaite. — Crainte servile.

La contrition n'est pas, comme le voulait Luther, une simple terreur causée par les menaces divines[1]; cette terreur peut, en effet, se rencontrer dans des âmes qu'elle ne justifie pas, les démons par exemple; or la contrition justifie[2].

Dans la contrition l'homme n'est pas passif, mais actif; c'est un acte non pas contraint, mais libre. En effet, d'après l'Écriture, la contrition est souvent commandée par Dieu; or Dieu ne peut nous commander que des actes qui soient en notre pouvoir; la contrition est méritoire, donc libre[3].

La contrition n'est pas seulement recommandée par la loi ancienne, mais par l'Évangile. Les luthériens faisaient de la loi la terreur de nos âmes par la menace du supplice éternel, de l'Évangile la consolation de nos âmes par la manifestation de Jésus-Christ[4]. Cette opposition n'est pas admissible; en effet, la contrition n'est pas la terreur des menaces divines; ces menaces se trouvent dans l'Évangile aussi bien que dans la loi antique; surtout la pénitence est constamment recommandée par le Christ et les apôtres; donc, à moins qu'on ne veuille exclure de la pénitence la contrition, ou faire du Christ et des apôtres les prédicateurs, non de l'Évangile, mais de l'ancienne loi, on ne peut nier que la contrition ne soit exigée par l'Évangile[5].

Il est faux enfin que la contrition dépouille l'homme de ses bonnes œuvres et le remplisse de péché et de malédiction[6].

---

1. Cf. *supra*, p. 451. — 2. *Psalm.* 50, 19. *Isai.*, 66, 2. — 3. *L. c.*, p. 501.
4. Chemnitz, *Exam. Conc. Trid. De Paenit.*, c. 3, t. 2, p. 202.
5. *De Paenit.*, 2, 2, *l. c.*, p. 503.
6. Proprietates contritionis sunt, hominem vel pertinacem vel hypocritam exuere et expoliare ab omnibus suis bonis operibus, eumque replere innumerabilibus peccatis, hoc est cognitione peccatorum, concutere eum timore, tremore, horrore. *Colloq. Altemburg;* coll. 4, argum. 21, p. 74.

Tout au contraire, elle-même est une bonne œuvre, qui délivre du péché, et est la source de toutes bonnes œuvres. En effet, la vraie contrition, même sans cette assurance de la rémission des péchés que les luthériens appellent la foi, n'éloigne pas de Dieu et ne pousse pas au désespoir; les Ninivites étaient bien persuadés de leur misère et de leurs péchés; ils ne se croyaient pas sûrs du pardon; et pourtant, loin de fuir Dieu, ils se rapprochaient de lui avec confiance: la contrition doit toujours être confiante, le concile de Trente l'a formellement rappelé [1].

La contrition ne peut être dans l'homme sans un secours spécial de Dieu. Il est absolument faux que le concile de Trente ait, comme le veut Chemnitz [2], renouvelé l'erreur des Pélagiens en attribuant aux forces naturelles la pénitence suffisante pour la justification [3]. La nécessité d'une grâce spéciale pour la contrition résulte clairement de tous les textes opposés par les Pères de l'Église aux Pélagiens [4].

Que la contrition suppose la haine et la détestation du péché commis dans le passé, d'innombrables préceptes de l'Écriture, et l'exemple de tous les grands convertis qu'elle présente à notre imitation, ne permettent pas d'en douter [5].

Avec la plupart des scolastiques, Bellarmin enseigne que le ferme propos de mieux vivre, virtuellement inclus dans la douleur du péché passé, ne suffit pas, mais que ce ferme propos doit être formel. En effet, l'Écriture parle de la conversion, elle montre presque toujours la résolution d'une meilleure vie pour l'avenir jointe à la douleur pour le passé [6]. Lorsque le concile de Trente définit la contrition « douleur du péché commis, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir [7] », on ne voit pas ce que peut signifier le second membre de la phrase si le ferme

---

1. Sess. 14, cap. 4. Denzinger, *Enchir.*, n° 777.
2. *Examen conc. Trid.*, t. 2, p. 205 sq.
3. Cf. Sess. 6, cap. 5, 6, can. 3. Denzinger, *Enchir.*, n°s 679, 680, 695.
4. *L. c.*, 3, p. 506.
5. *L. c.*, 4, p. 507, proposition établie contre un sermon de Luther sur la pénitence (1518) où le Réformateur déclarait que par la haine et la détestation du péché l'homme devient « hypocrite et plus grand pécheur ». *W.* I, 319 sq. Luther renonça vite à cette idée.
6. *L. c.*, 6, p. 511 sq. — 7. Sess. 14, cap. 4. Denzinger, *Enchir.*, n° 777.

propos est seulement virtuellement inclus dans la douleur du péché commis.

La contrition, au moins imparfaite, est absolument nécessaire dans les adultes, de nécessité de moyen, pour obtenir la rémission des péchés et la justification. Le Christ n'a-t-il pas dit : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous [1] » ; les apôtres ont souvent répété le même avertissement. La contrition est également nécessaire de nécessité de précepte; les nombreux textes qui ordonnent aux pécheurs de se convertir et de faire pénitence en témoignent [2]. Sans doute, la charité parfaite justifie, mais elle n'est pas possible sans contrition à un homme qui se sentirait la conscience souillée d'un péché mortel [3].

Mais pour la justification, un certain degré de contrition est-il nécessaire? Chemnitz [4] et Calvin [5] accusaient les docteurs catholiques de plonger les fidèles dans le désespoir, en exigeant d'eux un certain degré de contrition qu'ils n'étaient jamais sûrs d'avoir obtenu. Calomnie pure. L'Église ne demande pas à ses fidèles d'autre contrition que celle que l'Écriture exige, une contrition qui soit « de tout cœur [6] ». Cela signifie une douleur du péché suprême dans l'appréciation que nous en portons, *appretiative summa*, c'est-à-dire une telle détestation du péché qu'on le regarde comme le plus grand des maux, et qu'on ne voudrait pas le commettre de nouveau pour conquérir n'importe quel bien ou éviter n'importe quel mal; cela ne signifie nullement une douleur suprême dans son intensité, *intensive summa;* aucun degré spécial d'intensité dans la contrition n'est requis; pourvu que l'intelligence regarde le péché comme le plus grand des maux; pourvu que la volonté soit décidée à ne plus le commettre quoi qu'il en coûte, la contrition est suffisante. Or de la présence de cette contrition un loyal examen de notre conscience peut nous assurer. Il est très utile cependant d'augmenter, par la méditation de nos diffé-

1. *Luc.*, 13, 3. — 2. *L. c.*, 8, p. 516. — 3. *L. c.*, 9, p. 518.
4. *Exam. Conc. Trid.*, t. 2, p. 206.
5. *Inst. chrét.*, 3, 4, 2. *C. R.* 32, 107.
6. *Deut.*, 4, 29. — 30, 10 — *Joel*, 2, 12, 13.

rentes fautes et des motifs de notre repentir, l'intensité de ce repentir [1].

La contrition est véritablement cause de la rémission de nos péchés; cette doctrine est défendue contre Luther [2] et Calvin [3] pour lesquels la foi seule est cause de la justification. L'Écriture, en d'innombrables passages, montre les bonnes œuvres rachetant le péché [4], l'impie rendant la vie à son âme par son repentir [5], Dieu pardonnant aux Ninivites parce qu'il avait vu les œuvres de leur repentir [6], Madeleine justifiée « parce qu'elle avait beaucoup aimé » [7]. Les Pères montrent « que la contrition efface, lave, purifie les péchés, que par elle Dieu est apaisé, satisfait; ils ne craignent pas de dire qu'elle mérite, qu'elle achète la miséricorde [8] ».

Comment s'opère cette justification par la contrition. Bellarmin adopte l'opinion de la plupart des scolastiques, qui, avec saint Thomas d'Aquin [9], regardent la contrition comme méritoire *de congruo* de la justification [10], et non pas seulement comme une disposition nécessaire à cette justification.

Ces thèses générales sur la contrition étant prouvées, l'auteur passe à l'exposition de la nature et des effets des deux contritions parfaite et imparfaite. La contrition parfaite, qui a pour motif l'amour de Dieu, jointe au désir du sacrement, a la vertu de remettre les péchés, même avant l'absolution du prêtre [11]. De nombreux exemples rapportés par l'Écriture montrent le pécheur justifié dès qu'il est sincèrement pénitent; Dieu promet de ne plus se souvenir des iniquités de l'impie dès qu'il se sera converti [12]. Il assure la rémission des péchés à l'acte

---

1. *L. c.*, 11, p. 521 sq. Bellarmin fait remarquer que des saints peuvent ressentir avec plus d'intensité la douleur d'un deuil de famille que celle de l'offense divine; et pourtant ils sont disposés à sacrifier leurs plus chères affections de famille plutôt que d'offenser Dieu de nouveau. *L. c.*, p. 522.

2. *Assertio artic.* 12. *W.* 7, 120. — 3. *Inst. chrét.*, 3, 4, 3. *C. R.* 32, 107.

4. *Dan.*, 4, 24. — 5. *Ezech.*, 18, 27. — 6. *Jon.*, 3, 10. — 7. *Luc.*, 7, 47.

8. *L. c.*, p. 526.

9. *In 2 sentent*, dist. 27, q. 1, art. 4, ad 4^m^. — 10. Cf. *infra* le chapitre de la justification, p. 677 sq.

11. Cf. *Conc. Trid.*, Sess. 14, cap. 4. Denzinger, *Enchir.*, n° 778.

12. *Prov.*, 8, 17. 1^a^ *Pet.*, 4, 8.

d'amour parfait, et la contrition parfaite ne va pas, dans le pécheur, sans amour parfait. Les Pères enseignent clairement cette doctrine dans leurs éloges de la charité ou de la pénitence [1]. L'usage de l'Église qui accorde des indulgences aux fidèles qui ont la contrition de leurs péchés et le désir de s'en confesser montre assez son sentiment sur la question, car pour être utile au fidèle, l'indulgence suppose l'état de grâce [2].

Cette contrition parfaite, fondée sur la charité parfaite, doit être soigneusement distinguée de cet amour de Dieu initial, imparfait, dont parlent les conciles d'Orange [3] et de Trente [4], qui est une simple disposition à la justification, et n'a pas par lui-même de vertu purificatrice. Quelques adversaires prétendaient que cette doctrine de la justification par la contrition parfaite rend inutiles les sacrements de baptême et de pénitence; qu'elle rend fausse la forme de ces sacrements « je te baptise, je t'absous », puisque cette forme peut s'appliquer à une âme qui n'a rien à purifier, à absoudre. Ce reproche n'est pas fondé; même à l'homme justifié par la contrition parfaite, le sacrement apporte augmentation de grâce, rémission de la peine temporelle, certitude de sa justification; les paroles de la forme restent toujours vraies puisqu'elles signifient que le prêtre, en tant qu'il est en lui, administre le sacrement de réconciliation et d'absolution, qui a la vertu de remettre les péchés au pénitent bien disposé [5].

Cette contrition parfaite, ou l'absolution du prêtre reçue avec les dispositions requises, peuvent-elles remettre tous les péchés, même les plus graves? L'affirmative ne saurait faire de doute, l'Écriture multipliant dans les termes les plus généraux l'affirmation du pardon de Dieu promis au pécheur repentant, du pouvoir de remettre les péchés conféré aux prêtres de la loi nouvelle [6]. Lorsque Dieu déclare qu'il n'exaucera pas ceux qui l'invoquent, qu'il ne pardonnera pas à leur repentir, il s'agit ou de la vie future, dans laquelle il n'y a plus de place pour le pardon, ou d'une pénitence fausse et hypocrite [7]. Au

1. *L. c.*, p. 529 sq. — 2. *L. c.*, p. 530. — 3. Can. 25. Denzinger, *Enchir.*, n° 171. — 4. Sess. 6, cap. 6. Denzinger, *Enchir.*, n° 680.
5. *L. c.*, p. 537. — 6. *L. c.*, 15, p. 537 sq. — 7. *L. c.*, p. 539.

sujet du fameux texte qui déclare irrémissible en cette vie et en l'autre le péché contre le Saint-Esprit [1], après avoir exposé les explications de ses devanciers, Bellarmin adopte celle des anciens Pères [2]. « Le péché contre le Saint-Esprit consiste à attaquer par malice la vérité connue et manifestée même par des miracles, et à la calomnier comme si elle était l'œuvre du démon, et détestable ». Cette faute est dite « blasphème contre le Saint-Esprit » parce que c'est à lui que sont attribuées les opérations miraculeuses et la conduite des âmes à la vérité ; attaquer ces miracles et cette vérité, c'est l'attaquer spécialement [3]. Ce péché est dit irrémissible, non d'une façon absolue, mais « parce que d'ordinaire et dans la plupart des cas il ne se guérit pas [4] ». Le Seigneur ne dit-il pas ailleurs qu'il est aussi difficile à un riche d'entrer au royaume des cieux qu'à un chameau de passer par un trou d'aiguille. Et cependant il ajoute : « Rien d'impossible à Dieu [5] ».

La contrition imparfaite ou attrition, née de la crainte des châtiments de Dieu, est, elle aussi, bonne et utile. Cette thèse est établie contre la proposition de Luther spécialement condamnée par Léon X d'abord [6], par le concile de Trente ensuite [7], « que la contrition imparfaite ou attrition rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur ». La crainte du châtiment de Dieu, dont il est ici question, est non seulement la crainte servile largement dite, c'est-à-dire celle par laquelle l'homme, tout en redoutant les châtiments annoncés par Dieu, redoute encore plus son offense [8], mais la crainte servile strictement dite « par laquelle le pécheur craint tellement la punition de Dieu que, seulement pour fuir cette peine, il évite de commettre le péché ou regrette le péché commis [9] » ; c'est de cette

---

1. *Marc.*, 3, 29. *Matth.*, 12, 31. *Luc.*, 12, 10. — 2. V. g. Athan., *Fragm. in Matth.*, *M. G.* 27, 1386 sq.

3. Peccatum in Spiritum sanctum proprie nihil esse aliud, quam veritatem cognitam et manifestam, ex malitia improbare, et tamquam daemoniacam et detestabilem calumniari... dicitur peccatum in spiritum sanctum..., quia spiritui sancto tribuitur operatio miraculorum, et illustratio animorum ad cognoscendam veritatem. *L. c.*, 16, p. 541.

4. *L. c.*, 16, p. 543. — 5. *Matth.*, 19, 26. — 6. *W.* 7, 113. — 7. Sess. 14, can. 5. Denzinger, *Enchir.*, n° 793. — 8. *L. c.*, 17, p. 545.

9. Timor proprie servilis, quo ita peccator Deum punientem timet, ut

crainte, qui précède l'amour, que l'Écriture dit : « Elle est le commencement de la sagesse [1] » ; c'est elle que le Seigneur recommande quand il ordonne de craindre celui qui peut précipiter âme et corps en enfer [2]. C'est elle qu'il veut exciter quand il terrifie les pécheurs par ses fréquentes menaces. Comment une disposition ainsi conseillée par Dieu même pourrait-elle être mauvaise [3] ? Les Pères ont toujours prêché comme bonne et salutaire la crainte des jugements de Dieu [4]. Il est très conforme à la raison de craindre un mal, surtout un mal souverain et éternel; et cette crainte est très efficace [5]. Sans doute le regret du péché causé par la crainte servile est un acte moins libre, moins volontaire, que celui qui est causé par l'amour de Dieu ou la crainte filiale; il reste cependant assez libre pour garder sa bonté morale. On peut distinguer deux espèces de crainte servile; l'une n'est pas une disposition à la justification;

c'est celle qui empêche bien l'acte extérieur du péché, mais n'empêche pas l'attachement de la volonté à ce péché. Il est déjà bon d'éviter le péché extérieur, mais comme cette abstention du péché est jointe à une mauvaise volonté, elle n'engendre ni contrition ni attrition. L'autre, au contraire, est plus parfaite; celle qui empêche non seulement l'acte, mais même la volonté de pécher; il peut arriver, en effet, que des hommes, qui n'aiment pas encore Dieu de tout cœur, considérant les mauvais effets du péché, et les supplices éternels auxquels il conduit, conçoivent une véritable haine du péché, et rejettent sincèrement la volonté de pécher. C'est cette seconde crainte servile qui est le motif de l'attrition, et on n'y trouve rien que de raisonnable et de bon [6].

---

solius poenae fugiendae causa, a peccatis perpetrandis caveat, et de perpetratis doleat. *L. c.*

1. *Psalm.* 110, 10. — 2. *Matth.*, 10, 28. — 3. *L.* c., p. 546.

4. *L. c.*, p. 546 sq. — 5. *L.* c., p. 547.

6. Duos quasi gradus distingui posse in timore servili; primus est, quando impedit opus peccati externum, sed non voluntatem; et hic timor est bonus, et bonae rei causa, quia bonum est impediri opus externum; sed quia conjunctus est cum mala voluntate, non gignit contritionem neque attritionem. Secundus est, quando non solum opus externum peccati, sed etiam voluntatem peccati coercet; saepe enim homines, etiamsi nondum toto corde Deum diligunt, tamen consideratis malis effectibus peccati... simpliciter odium contra peccatum concipiunt, et serio abjiciunt peccandi voluntatem. *L. c.*, 17, p. 548.

III. LA CONFESSION.

Institution divine de la confession. — Confession publique et confession secrète dans l'ancienne Église. — Antiquité de la confession secrète.

Erasme, dans son commentaire sur les lettres de saint Jérôme, avait enseigné « qu'au temps de Jérôme la confession secrète des péchés n'était pas encore instituée [1] ». Luther, qui avait d'abord reconnu la confession secrète comme « utile, et même nécessaire [2] », tout en la restreignant aux « péchés manifestes [3] », finit par la déclarer simplement utile, puis par laisser libre l'énumération des péchés [4]. La plupart des siens n'exigeaient plus qu'une accusation générale et une exhortation du ministre [5]. Calvin ne regardait pas davantage comme obligatoire la confession des péchés [6].

Contre tous ces adversaires, Bellarmin prouve d'abord l'institution divine de la confession.

Ceux qui ont commis le péché mortel sont, de droit divin, tenus à faire pénitence et à se réconcilier avec Dieu. Or le moyen nécessaire de réconciliation, après le baptême, est la confession de tous les péchés faite au prêtre; donc, de droit divin, ceux qui ont commis le péché mortel après le baptême sont tenus à la confession de leurs péchés au prêtre [7].

Après les thèses prouvées plus haut, la mineure seule de l'argument reste à établir. Bellarmin la démontre ainsi :

Le Christ a institué les prêtres juges sur la terre, avec un tel pouvoir que sans leur sentence aucun pécheur ne peut être réconcilié après son baptême. Mais pour bien porter leur sentence, les prêtres doivent con-

---

1. *Comment. in Hieron.*, t. 1, p. 200. — 2. *Capt. Babyl. De Paenit. W.* 6, 546 sq.
3. *Artic.* 8. *a Leone X damn.* Denzinger, *Enchir.*, n° 632.
4. *Artic. Smalchald.* De Confess. *Witt. Germ.*. 4, 425.
5. Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 208 sq., 210 sq.
6. *Inst. chrét.*, 3, 4, 7. *C. R.* 32, 112.
7. Qui mortali peccato se obstrinxerunt, tenentur jure divino paenitentiam agere, et reconciliationem cum Deo quaerere. Sed medium necessarium ad reconciliationem post baptismum est confessio peccatorum omnium sacerdoti facta; ergo tenentur jure divino, qui post baptismum lapsi sunt, sacerdoti peccata omnia confiteri. *L. c.*, 2, p. 555.

naître les fautes du pécheur; ils ne le peuvent que si celui-ci les découvre; la confession des péchés est donc le moyen nécessaire de réconciliation pour le pécheur après son baptême [1].

C'est cette idée du prêtre juge de la conscience du fidèle, et comme tel, obligé de connaître l'état de cette conscience, que repoussent les adversaires [2]. Pour eux le prêtre est seulement le messager de la miséricorde divine dont la parole excite dans l'âme du fidèle la foi justifiante. Bellarmin prouve sa conception du pouvoir judiciaire du prêtre par l'étude des métaphores évangéliques à l'aide desquelles le Christ décrit ce pouvoir. Au prêtre les clefs du royaume des cieux [3], c'est-à-dire le pouvoir d'ouvrir et de fermer le ciel. Ce qu'il liera ou déliera sur la terre sera lié ou délié dans le ciel [4]; lier ou délier signifie non pas annoncer, expliquer, mais imposer ou enlever des liens; si les pécheurs pouvaient être absous de leurs fautes sans la sentence du prêtre, la parole du Christ « tout ce que vous lierez sera lié » serait fausse. Enfin, et surtout, promesse est faite aux prêtres que « les péchés qu'ils remettront seront remis, ceux qu'ils retiendront seront retenus [5] ».

En ce passage, le pouvoir est expressément donné, non seulement de remettre, mais de retenir les péchés. Retenir n'est pas autre chose que refuser de remettre. Donc pas de rémission pour ceux auxquels les prêtres l'auront refusée [6].

Le sens de ces divers textes est rendu plus clair encore par les commentaires des Pères « qui signifient ouvertement que

---

1. Christus instituit sacerdotes judices super terram, cum ea potestate ut sine ipsorum sententia nemo post baptismum lapsus reconciliari possit. At nequeunt sacerdotes recte judicare nisi peccata cognoscant. Ergo jure divino tenentur, qui post baptismum lapsi sunt, peccata sua sacerdotibus aperire; ac per hoc est confessio peccatorum medium necessarium ad reconciliationem iis qui post baptismum lapsi sunt. *L. c.*

2. Cf. Mélanchthon, *Apol. conf. Aug. de Confess. C. R.* 2 7, 553 et *De Locis*, 3ª *Aetas*, *De confessione. C. R.* 21, 893.

Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 4, 18, 21; 4, 11, 1. *C. R.* 32, 127, 133, 798 sq.

3. *Matth.*, 16, 19. — 4. *Matth.*, 18, 18. — 5. *Joan.*, 20, 23.

6. Hoc loco, expresse datur potestas, non solum remittendi peccata, sed etiam retinendi; retinere autem quid est nisi nolle remittere? Proinde negatur remissio illis quibus noluerint sacerdotes remittere. *L. c.*, 2, p. 557.

les prêtres sont faits juges par le Christ, et remettent les péchés en vertu de leur pouvoir, et pas seulement en annonçant dans leurs discours la rémission des péchés[1] ».

Si tout le rôle du prêtre se borne à annoncer les divines promesses, ceux que l'infirmité ou la maladie prive de l'usage de leurs sens ne pourraient être absous; toute la pratique de l'Église est contraire. Le fidèle ne pourrait jamais être sûr de sa justification, n'étant jamais sûr de l'intensité suffisante de sa foi. Aussi bien que le prêtre, femmes, enfants, laïques, infidèles, « voire diable ou même perroquet » pourraient prononcer les paroles de l'absolution; ici encore toute la doctrine et toute la pratique de l'ancienne Église protestent à l'encontre[2].

Bellarmin trouve une confirmation de cette thèse dans les diverses confessions des péchés, qui se rencontrent dans l'Ancien Testament, et sont la figure de la confession dans le Nouveau; il rappelle comment les Pères ont vu dans l'envoi du lépreux guéri au prêtre, dans la délivrance de Lazare des bandelettes qui l'entouraient, après sa résurrection, le symbole de la confession et de l'absolution sacramentelles[3]. Plusieurs autres textes du Nouveau Testament montrent la confession pratiquée dès la première génération chrétienne; les croyants d'Éphèse ne viennent-ils pas confesser leurs fautes aux apôtres[4]? Saint Paul ne se reconnaît-il pas « le ministre de la réconciliation[5] »? Saint Jacques n'exhorte-t-il pas les chrétiens « à confesser mutuellement leurs péchés[6] »; saint Jean ne promet-il pas à ceux qui confesseront leurs péchés la rémission du Dieu fidèle et juste[7]? Chacun de ces textes est discuté par les adversaires; Bellarmin s'efforce de prouver, par les contextes et l'interprétation des Pères, qu'il y est question de la confession sacramentelle[8].

La preuve de tradition est tout spécialement développée.

Les anciens conciles, bien qu'ils ne déclarent pas expressément la confession de droit divin, mentionnent cependant l'ancienne coutume, et

1. *L. c.*, 2, p. 557 sq. — 2. *L. c.*, p. 559. — 3. *L. c.*, 3, p. 560 sq.
4. *Act.*, 19, 18. — 5. 2ª *Cor.*, 5, 18. — 6. *Jacob.*, 5, 16. — 7. 1ª *Joan.*, 1, 9.
8. *L. c.*, 4, p. 564 sq.

déclarent que la confession doit se faire au prêtre. De ces faits on peut conclure l'institution divine de la confession; en effet, on ne trouve dans aucun concile l'origine de cette institution, et il n'est nullement probable que les peuples fidèles auraient accepté de la part des hommes un précepte si dur s'ils avaient cru pouvoir obtenir le pardon par la confession faite à Dieu seul, ou faite en termes généraux [1].

L'exposé des trente témoignages de Pères que Bellarmin produit, tous antérieurs à l'époque d'Innocent III, a pour but de réfuter cette opinion, très répandue chez les protestants des diverses sectes [2], que la doctrine et la pratique de la confession de toutes les fautes, de la confession privée en particulier, ne se rencontrent dans l'Église qu'à partir de ce pape, et du fameux décret du concile de Latran qui ordonna à tous les fidèles pécheurs la confession annuelle [3]. Le cardinal commence par interpréter le mot d'Exomologèse, que saint Irénée [4], Tertullien [5], saint Cyprien [6] et leurs successeurs emploient pour désigner l'acte à la suite duquel les pénitents sont réconciliés.

Ce mot d'Exomologèse ne signifie pas toujours chez les anciens la seule confession, mais encore la contrition et la satisfaction [7]. Parfois il signifie la confession seule [8]. Jamais il ne signifie la contrition ou la satisfaction sans la confession; donc l'exomologèse des anciens est la confession, ou seule, ou accompagnée des autres parties de la pénitence [9].

---

1. Testimonia conciliorum, etiamsi aperte non contineant confessionem esse juris divini, tamen continent antiquam consuetudinem, et sacpe etiam indicant necessitatem confitendi peccata sacerdotibus. E quibus, facile erit colligere rem esse a Deo ipso praeceptam, tum quia invenitur prima origo hujus praecepti in nullo concilio, tum etiam quia non est ullo modo probabible, populos fideles praeceptum tam arduum ab hominitus admissuros fuisse. *L. c.*, 5, p. 568.

2. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 4, 7. *C. R.* 32, 112. Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, t. 2, p. 219.

3. Denzinger, *Enchir.*, n° 363. — 4. *Haer.*, 1, 6. *M. G.* 7, 507.

5. Tertull., *De Paenit.*, 8 sq. *M. L.* 1, 1243 sq. — 6. *De lapsis*, 28. *Hartel.*, t. 1, p. 257.

7. Tertull., *De Paenit.*, 8. *M. L.* 1, 1243 sq. — Iren., *Haeres.*, 1, 6. *M. G.* 7, 507.

8. Cyprian., *De lapsis*, 28. *Hartel.*, t. 1, p. 257.

9. Observandum est nomine Exomologesis apud veteres interdum non intelligi solam confessionem, sed etiam contritionem et satisfactionem, interdum solam confessionem; numquam vero contritionem vel satisfactionem sine confessione per eam vocem significari; itaque Exomologesis confessio est vel sola, vel cum adjunctis aliis Paenitentiae partibus. *L. c.*, 6, p. 569.

Ce principe étant posé, Bellarmin apporte en faveur de la confession deux témoignages de Pères du second siècle, saint Irénée dans son récit de la faute et de la pénitence des femmes séduites par l'hérétique Marc [1], et Tertullien dans son traité de la pénitence [2]. Le troisième siècle est représenté par Origène [3] et saint Cyprien [4]. A partir du quatrième siècle les témoignages se multiplient [5]. Bellarmin arrête son enquête à l'époque d'Innocent III. De cette enquête, où malheureusement les questions ne sont pas toujours assez distinguées, il tire trois conclusions.

Tous les textes apportés ne sont pas explicables par la simple confession publique des scandales publics, destinée à obtenir au coupable sa réconciliation extérieure avec l'Église; la plupart d'entre eux supposent la purification intime de l'âme par le ministère du prêtre [6]. Tous les péchés doivent être accusés, même les plus secrets, même les simples péchés de pensée et de désir; et cette accusation n'est pas facultative, mais obligatoire [7]. La pratique de la confession secrète, où le prêtre seul reçoit l'aveu des fautes du coupable, est consignée dans plusieurs de ces textes [8]; d'ailleurs, elle résulte de l'obligation d'accuser même les péchés secrets;

seuls en effet les péchés publics devaient être publiquement accusés, personne n'était forcé d'accuser publiquement ses péchés secrets; la pénitence publique elle-même était souvent précédée de l'aveu secret du péché que seul le prêtre recevait [9].

Chemnitz, pour se délivrer de l'autorité des Pères, trouvait au mot confession neuf sens patristiques, dont aucun n'était

1. *Haer.*, 1, 6. *M. G.* 7, 507. — 2. *M. L.* 1, 1243 sq.
3. *Homil.* 2 *et* 3 *in Levit. M. G.* 12, 418, 429. *Homil.* 2 *in Psalm.* 37. *M. G.* 12, 1386.
4. *De lapsis*, 28. *Hartel.*, t. 1, p. 257.
5. *L. c.*, 8 sq., p. 573 sq. — 6. *L. c.*, 6, p. 569, 570, 571, 574.
7. *L. c.*, p. 569, 570, 571, 572, 573, 575, 576, 578.
8. *L. c.*, p. 574, 575, 576, 577.
9. Loquitur fortasse Tertullianus de paenitentia publica, sed quae fiebat post confessionem secretam. Saepe enim agebatur publice paenitentia, et tamen peccatum in specie non aperiebatur, nisi sacerdotibus, nam peccata solum publica publice confitenda erant, quae autem secreta erant, nemo cogebatur publice confiteri. *L.* c., 6, p. 570, cf. p. 571, 575.

le sens proposé par l'Église catholique; il prétendait, en particulier, que les Pères, tout en recommandant l'usage de la confession à cause de ses utilités, n'ont jamais fait une obligation de l'accusation distincte au prêtre de tous les péchés mortels [1]; Bellarmin réfute spécialement cette dernière affirmation; les Pères cités par Chemnitz disent que le coupable doit venir au prêtre comme le malade à son médecin; ils ne nient pas cependant qu'il puisse y avoir pour le coupable une obligation qui n'existe pas pour le malade; de plus, la comparaison même employée par eux serait plutôt en faveur de la thèse catholique sur l'accusation nécessaire de tous les péchés; « on découvre au médecin toutes les maladies du corps, et de droit divin nous ne sommes pas moins tenus de chercher le salut de l'âme que celui du corps » [2].

La raison elle-même nous indique que la confession, pratique si dure et si humiliante, ne se serait jamais imposée aux hommes si elle était d'origine purement humaine: qu'on trouverait la trace d'une pareille innovation dans la discipline de l'Église; elle nous montre les utilités que l'usage de la confession peut avoir pour les individus comme pour la société [3]. L'argument des miracles par lesquels Dieu a récompensé les défenseurs de la confession, ou puni ses contempteurs, est également démonstratif [4].

Quelques réponses aux objections de Calvin [5] sont intéressantes à noter. Le fait de Nectaire est dénaturé par Calvin; le patriarche de Constantinople, à la suite du scandale raconté, supprima non la confession privée, mais l'obligation de se présenter au tribunal du pénitencier [6]. Saint Jean Chrysostome parle souvent de la « confession à Dieu » qui est la contrition; il ne nie pas, au contraire, il affirme en d'autres passages la nécessité de la confession au prêtre vicaire de Dieu; il blâme la pratique de la confession publique, non celle de toute con-

1. *Exam. Conc. Trid.*, t. 2, p. 208 sq.
2. *L. c.*, 11, p. 582.
3. *L. c.*, 12, p. 583 sq. — 4. *L. c.*, p. 585 sq.
5. *Inst. chrét.*, 3, 4, 7 sq. *C. R.* 32, 112 sq.
6. *L. c.*, 14, p. 588 sq.

fession[1]. La confession n'est pas une source de scrupules et d'inquiétudes, une « torture des consciences », puisque l'Église ne réclame pas autre chose qu'un examen de conscience sérieux, et enseigne que les péchés oubliés après cet examen sont, comme les autres, pardonnés[2]. La seule contrition suffisait jadis pour justifier le pécheur; elle suffit encore là où la confession est impossible; le Christ a pu instituer et imposer un autre mode de justification[3].

IV. LA SATISFACTION.

Satisfaction parfaite et imparfaite. — Après le péché pardonné une peine temporelle peut rester à subir. — Le pécheur pardonné peut, par ses bonnes œuvres, racheter cette peine. — Ces bonnes œuvres sont, bien qu'imparfaitement, satisfactoires devant Dieu.

La satisfaction est définie « une action par laquelle celui qui en a lésé un autre fait le nécessaire pour compenser l'injure ou accorder à celui qui a été lésé ce qu'il exige justement ». Elle est parfaite si la compensation égale l'injure; elle est imparfaite si l'offensé s'en contente bien qu'elle soit inégale à l'injure.

De l'homme à Dieu, la satisfaction ne peut être qu'incomplète et imparfaite; « lorsque nous offensons Dieu, nous offensons, autant qu'il est en nous, le bien infini; or tout ce qui est en nous est petit et fini ». Dieu veut-il au moins du pécheur une satisfaction imparfaite, après que, gratuitement, il lui a rendu son amitié? La faute étant remise gratuitement, ainsi que la peine éternelle qu'elle avait méritée, reste-t-il une peine temporelle à subir en ce monde ou en l'autre? Le baptême purifie entièrement l'âme, et l'exempte de toute peine temporelle. En est-il de même pour cette purification que la pénitence produit dans l'âme du coupable baptisé[4]? Luther, après

1. *L. c.*, p. 592 sq.
2. *L. c.*, 16, p. 594. Même réponse est faite à la même attaque de Chemnitz. *Exam. Conc. Trid.*, t. 2, p. 216.
3. *L. c.*, 17, p. 595 sq.
4. *De Paenit.*, 4, 1, p. 601 sq.

avoir nié qu'une peine temporelle pût rester à accomplir après la purification de l'âme[1], admit que cette peine temporelle pouvait être subie pendant la vie[2], se bornant à repousser les peines du Purgatoire ; Calvin nia l'existence de peines temporelles à subir en cette vie ou en l'autre après la rémission du péché[3].

Les catholiques enseignent, avec le concile de Trente[4], que, la faute pardonnée, une peine temporelle peut rester à subir en cette vie ou en l'autre.

Pour la peine à subir en l'autre vie, il en a été longuement traité dans le chapitre du Purgatoire[5]. Pour la peine à subir en cette vie, comment en nier la possibilité lorsqu'on voit David, pardonné de Dieu, expier cependant ses fautes par de rudes épreuves[6] ; le peuple hébreu pardonné à la suite de ses murmures contre Moïse, mais les coupables privés de l'entrée dans la terre promise[7].

Ces peines que le pécheur doit subir après qu'il a recouvré l'amitié divine, peut-il les racheter en cette vie par des bonnes œuvres ? Parfois la volonté de Dieu est que la peine s'accomplisse, les exemples cités ci-dessus en témoignent ; d'autres fois il consent à se laisser désarmer par les œuvres de piété et de pénitence des coupables ; c'est ainsi que les Ninivites obtinrent le salut de leur ville[8].

Ces œuvres bonnes, qui satisfont à la justice divine, le pécheur peut se les imposer à lui-même ; les exemples scripturaires de pénitences volontaires qui désarment la justice de Dieu sont concluants[9]. Elles peuvent lui être imposées par l'Église ; l'Église n'a-t-elle pas dans toute son amplitude le pouvoir de lier ou de délier[10] ? Les Pères ont toujours vu dans

1. *Asterisc.* 2 *contra Obel. Eckii. W.* 1, 284.
2. *Assert. artic.* 5. *W.* 7, 112.
3. *Inst. chrét.*, 3, 4, 30 sq. *C. R.* 32, 146 sq.
4. Sess. 6, cap. 14. Sess. 14, can. 12. Denzinger, *Enchir.*, nos 690, 800.
5. Cf. *supra*, p. 283 sq.
6. 2 *Reg.*, 12, 24. — 2 *Reg.*, 24, 13 sq. — 7. *Num.*, 14, 22 sq.
8. *L. c.*, 3, p. 606 sq. — 9. *L. c.*, p. 607. Le concile de Trente a établi cette vérité, niée par Mélanchthon (*Loci. De satisf. C. R.* 21, 495, 500). Cf. Sess. 14, cap., 9. Denzinger, *Enchir.*, n° 784.
10. *Matth.*, 16, 19. *Matth.*, 18, 18.

ce pouvoir le droit d'imposer aux pénitents des œuvres satisfactoires; et les nombreux livres pénitentiaux fixant pour chaque faute sa peine, les canons pénitentiaux des conciles, montrent quelle était à cet égard la pratique[1]. Des raisons nombreuses peuvent être apportées pour la justification de cette pratique. Il convient que celui qui a péché après son baptême ait plus de peine à recouvrer la grâce dont il a abusé une première fois. La justice de Dieu, aussi bien que sa miséricorde, doit avoir son rôle. Le pécheur doit être détourné de fautes nouvelles par la pensée des peines qui l'attendent; la gravité de ces peines montre la gravité du péché[2].

Qu'entre ces œuvres satisfactoires la prière, le jeûne et l'aumône, tiennent le premier rang, l'Écriture et les Pères l'enseignent; par ces œuvres nous faisons hommage à Dieu de tous les biens reçus de lui, nous portons remède à la triple concupiscence[3]. L'acte de contrition lui-même est une œuvre satisfactoire très efficace; « en tant qu'œuvre pénale, il enlève toujours quelque chose de cette peine temporelle que le pécheur devait subir; et quelquefois il peut être assez intense pour enlever entièrement cette peine[4] ».

Ces œuvres bonnes qui se font pour racheter la peine temporelle due au péché sont-elles, à proprement parler, satisfactoires? Ceux des adversaires qui reconnaissent assez volontiers que les péchés des hommes méritent une peine temporelle, au moins en cette vie, et que les bonnes œuvres arrêtent la colère divine, refusent de voir dans ces bonnes œuvres une satisfaction proprement dite offerte à Dieu et acceptée de lui. « Je hais ce mot de satisfaction, et je voudrais le supprimer, disait Luther. On ne le trouve pas dans l'Écriture, et il a un sens périlleux; il semble dire que l'homme peut satisfaire à la justice de Dieu pour quelques fautes, alors que le pardon de Dieu est purement gratuit[5] ». Calvin voyait, dans les péni-

1. *L. c.*, 5, p. 609 sq. — 2. *L. c.*, 5, p. 610 sq.
3. *L. c.*, 7, p. 612 sq. — 4. *L. c.*, p. 613.
5. Vehementer odi, et sublatum vellem hoc vocabulum, quod non modo in Scripturis non invenitur, sed et periculosum habet sensum, quasi Deo quisquam possit pro ullo peccato satisfacere, cum gratis ille ignoscat omnia. *Assert. Artic.* 5. *W.* 7, 112 sq.

tences imposées aux fidèles de l'Église primitive, simplement un moyen de réprimer les fautes et de réparer les scandales; le pénitent, en les accomplissant, donnait à l'Église une preuve de son repentir, et obtenait par là sa réintégration dans l'assemblée des fidèles; il satisfaisait, non à Dieu, mais à l'Église[1]. Contre eux le concile de Trente a défini que les œuvres de piété du pénitent satisfont à Dieu, par les mérites de Jésus-Christ, pour la peine temporelle due aux péchés[2].

Il s'agit évidemment d'une satisfaction imparfaite et qui n'égale pas la faute; nous ne pouvons satisfaire à Dieu qu'au moyen des biens reçus de lui, dont il veut bien nous laisser la libre disposition, et nos œuvres, pour être méritoires, doivent procéder d'une âme justifiée par la grâce gratuite de Jésus-Christ.

Nous comprenons donc que par nos œuvres nous satisfaisons à Dieu, non pas en rigueur de justice, mais au moyen de grâces nombreuses, qui précèdent et accompagnent notre action, et nous permettent de satisfaire par nos biens propres, et avec égalité, pour la peine temporelle que nous avions méritée[3].

Ces restrictions nécessaires étant posées, le cardinal cherche dans l'Écriture la preuve qu'une fois la faute pardonnée le pénitent peut satisfaire à Dieu pour les peines temporelles qui lui restent à subir. Ne sommes-nous pas invités à « racheter nos péchés par l'aumône[4] », à « racheter l'iniquité par la miséricorde et la vérité[5] »; ce mot de « racheter » équivaut absolument à celui de « satisfaire »; et le « péché » doit s'entendre ici d'une rémission et de la faute et de la peine qui lui est due[6]. Saint Jean-Baptiste n'ordonnait-il pas à ceux qu'il convertissait de faire « de dignes fruits de pénitence[7] », c'est-à-dire des œuvres dignes de celui qui fait profession de péni-

1. *Inst. chrét.*, 3, 4, 39. *C. R.* 32, 159. Cf. Chemnitz, *Examen conc. Trid.*, t. 2, p. 224 sq. — 2. Sess. 14, can. 13. Denzinger, *Enchir.*, n° 801.

3. Ita intelligimus, per nostra opera Domino satisfieri, non ex rigore justitiae, sed gratia ipsius, eaque multiplici, praecedente et comitante, atque id nobis donante, ut habeamus, unde ex propriis, et ad aequalitatem, pro poena temporali satisfacere valeamus. *L. c.*, 7, p. 615.

4. *Dan.*, 4, 24. — 5. *Prov.*, 16, 6.

6. *L. c.*, 8, p. 616. — 7. *Luc.*, 3, 8.

tence? Or un tel homme cherche non seulement à mieux vivre à l'avenir, mais à réparer le mal commis [1]. Saint Paul ne met-il pas au nombre des fruits de la tristesse sainte qui produit la pénitence « la vindicte [2] ». Que cette vindicte soit volontaire ou imposée par l'autorité légitime, peu importe. D'innombrables textes de l'Écriture montrent les bonnes œuvres méritoires de la vie éternelle; à plus forte raison peuvent-elles l'être du pardon de la peine temporelle [3].

Les Pères les plus anciens ont admis l'idée de satisfaction; il est faux que tous leurs textes puissent s'expliquer, comme le voulait Mélanchthon, de peines purement disciplinaires de l'Église primitive [4]. Calvin reconnaissait franchement que les œuvres de piété et de pénitence recommandées par eux avaient, dans leur pensée, pour effet d'apaiser la colère de Dieu, et de préserver des peines méritées par le péché, et il concluait simplement qu'il fallait les abandonner [5]. Bellarmin, ici encore, produit des représentants de la tradition pour tous les siècles, jusqu'à l'époque des scolastiques, à partir de laquelle tous reconnaissent que l'idée de satisfaction est fixée dans l'Église [6].

Quelques réponses aux objections luthériennes ou calvinistes sont intéressantes à noter. Lorsque Dieu promet que si l'impie se convertit « sa faute ne lui nuira pas [7] », il s'agit de la privation de la grâce et des peines éternelles, non des peines temporelles. Le Christ a pu pardonner aux pécheurs sans leur imposer de pénitence à cause des signes de contrition qu'il voyait en eux; d'ailleurs, il était le maître, au lieu que les prêtres ne peuvent maintenant qu'appliquer les lois posées par lui [8]. Il est faux que l'Église ait emprunté aux cultes païens l'idée de la satisfaction [9]; sans doute les païens avaient cette idée, ce qui prouve qu'elle est naturelle à l'homme. Mais elle est bien plus clairement exprimée dans l'Ancien Testament, et c'est là

---

1. *L. c.*, 8, p. 616. — 2. 2ª *Cor.*, 7, 11.
3. *L. c.*, 8, p. 617. — 4. *Apol. confess. August. De confess. et satisf. C. R.* 27, 557. — 5. *Inst. chrét.*, 3, 3, 16; 4, 38. *C. R.* 32, 88, 158. — 6. *L. c.*, 9, 10, p. 617 sq. — 7. *Ezech.*, 33, 12. — 8. *L. c.*, 11, p. 627.
9. Mélanchthon, *Loci*, 3ª *Aetas. De satisf. C. R.* 21, 902.

que les premiers chrétiens l'ont trouvée [1]. La satisfaction rendue à Dieu par les bonnes œuvres du pénitent n'empêche pas que le pardon de Dieu ne soit en un certain sens gratuit ; car le pénitent ne peut accomplir ces œuvres agréables à Dieu s'il n'a la grâce, laquelle est un don gratuit [2]. Cette idée sera développée davantage dans le chapitre consacré au mérite, de même que la réfutation des arguments empruntés par Calvin à l'efficacité du sacrifice de la croix, et à la mission rédemptrice du Sauveur [3].

V. LES INDULGENCES.

Existence du trésor de l'Église, composé des satisfactions surabondantes du Christ et des saints. — L'Église peut disposer de ce trésor. — Nature de l'indulgence. — Elle ne remet pas seulement les pénitences imposées par l'Église, mais les peines temporelles qui restent dues à Dieu après le péché pardonné. — Indulgences anciennes, et indulgences actuelles. — Efficacité des indulgences pour les vivants et les défunts. — Réponses aux objections protestantes, surtout historiques, contre les indulgences.

Dans la pensée de Bellarmin, le traité des indulgences devait former l'appendice de celui de la pénitence auquel il se rattache naturellement; le traité n'ayant pas été terminé au moment où devait paraître le tome II des Controverses, dont faisaient partie les quatre livres de la pénitence, fut rejeté à la fin du grand ouvrage de Bellarmin, et publié seulement en 1599; tous les éditeurs des Controverses ont respecté cette disposition [4]; on ne s'étonnera pas que je me conforme à l'idée première de Bellarmin en exposant ses doctrines sur les indulgences à la fin du chapitre consacré au sacrement de pénitence.

Le mot d'indulgence signifie, dans la langue de l'Église,

la rémission des peines temporelles qui restent à subir, après que la faute a été remise, et la réconciliation obtenue avec Dieu dans le sacrement de pénitence; rémission que les papes, compatissant à la faiblesse des fidèles, accordent à certaines époques, et pour de justes causes [5].

---

1. *L. c.*, 12, p. 629. — 2. *L. c.*, p. 632. — 3. Cf. *infra*, p. 713 sq.
4. Cf. *De Indulg. Praefat. Op.*, t. VII, p. 13.
5. Ecclesia et scholae theologorum indulgentias vocant remissiones

Une question préliminaire est à traiter.

Existe-t-il dans l'Église un trésor, composé des satisfactions surabondantes du Christ et des Saints, qui puissent être appliquées à ceux auxquels des peines temporelles restent à subir après l'absolution reçue; et ce trésor le pape et les évêques ont-ils le pouvoir de l'appliquer, libérant ainsi les fidèles de l'obligation où ils étaient de subir une peine temporelle [1]?

C'est la négation de ce trésor, et de ce pouvoir de l'Église, qui avait été, on le sait, le premier acte de révolte de Luther. Bellarmin trouvait, dans les réfutations qui furent aussitôt opposées au moine de Wittemberg par Eck, Henri VIII, Fisher, Prierias, Hogstraten [2], dans les traités spéciaux de Catharin [3], de Cajétan [4], de Médina, Antoine de Cordoue, Navarre [5], de riches matériaux dont il tire bon parti.

Il prouve d'abord l'existence du trésor de l'Église, et du pouvoir qu'elle a d'en disposer. Son argumentation vise non seulement les protestants [6], mais encore quelques scolastiques, tels que François de Mayronis qui niait l'existence du trésor de l'Église [7], et Durand qui déclarait que seules les satisfactions de Jésus-Christ formaient ce trésor, à l'exclusion de celles des saints [8]; ces derniers auteurs admettaient, du reste, l'enseignement de l'Église sur les indulgences.

Dans toute action bonne des justes, on peut distinguer une double valeur de mérite et de satisfaction; ces deux valeurs sont séparables; l'Écriture ne nous dit-elle pas, en effet, de

---

poenarum, quae saepe remanent luendae post remissionem culparum, et reconciliationem in sacramento Paenitentiae adeptam, quas remissiones summi Pontifices... compatientes filiorum infirmitati, certis temporibus, et non sine justa aliqua et rationabili causa, concedere solent. *L. c.*, p. 15. — 1. *L. c.*, 2, p. 17.

2. Sur ces premières réponses, cf. Werner, *Geschichte*, t. 4, p. 13 sq., 60 sq. — 3. *Pro veritate*, 3, p. 73 sq.

4. *Opuscula*, Tractatus, 8, 9, 10, p. 80 sq.

5. Mich. Medina, *Disputatio de Indulgentiis*. Venise, 1564. Antonius Cordubensis, *De fide, Ecclesia et Indulgentiis*. Alcala, 1552. Martinus Navarrus, *Commentarius de Jubilaeo et Indulgentiis. Op.*, t. I.

6. Thesauri Ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum. Luther, *Assert. artic. W.* 7, 124.

7. *In* 4^m *Sent.*, dist. 19, q. 2.

8. *In* 4^m *Sent.*, dist. 20, q. 3, n° 7.

l'aumône, qu'elle efface le péché [1], ce qui est satisfaire à la justice de Dieu, et qu'elle est méritoire de la vie éternelle [2]; la chose se comprend;

l'aumône, en effet, en tant qu'œuvre laborieuse et pénible, est satisfactoire, en tant qu'œuvre bonne procédant de la charité, elle est méritoire; elle n'est pas moins bonne et moins inspirée par la charité parce qu'elle est laborieuse et pénible; tout au contraire; donc le seul et même acte de l'aumône peut avoir ce double fruit de mérite et de satisfaction [3].

Le même raisonnement pourrait s'appliquer au jeûne ou à la prière [4]. Saint Cyprien, dans un passage célèbre, nous montre les bonnes œuvres, par lesquelles le pénitent sincère satisfait à la justice de Dieu, lui méritant « non seulement le pardon, mais la couronne [5] ».

Le mérite de l'œuvre bonne du juste ne peut être appliqué à d'autres; « la chose est hors controverse »; en effet,

celui-là est dit mériter qui fait une bonne œuvre, et à cause d'elle devient digne de récompense; et de ce qu'un homme fait une bonne œuvre, il ne peut résulter qu'un autre homme soit censé l'avoir faite, ou soit censé digne de la récompense due à cette bonne œuvre [6].

Il en va tout autrement de la valeur satisfactoire de cette bonne œuvre.

La satisfaction est la compensation d'une peine due, ou le paiement d'une dette; or un homme peut tellement compenser la peine due par un autre, payer si bien la dette d'un autre, que celui-ci puisse être dit avoir satisfait; comme par ailleurs le premier ne pourra plus offrir la même œuvre pour la satisfaction de ses propres offenses, il pourra vraiment être dit avoir communiqué à un autre sa satisfaction [7].

---

1. *Job*, 4, 11; *Eccli.*, 3, 33. — 2. *Matth.*, 25, 34.

3. Dicimus in uno eodemque opere bono, ut eleemosyna vel jejunio, et meritum et satisfactionem reperiri, et unum horum ab altero sejungi posse, neque unum ab altero impediri..... Esse satisfactorium convenit eleemosynae quia est opus laboriosum et poenale, esse meritorium convenit eidem, quia est opus bonum ex caritate factum. *L. c.*, p. 18.

4. *L. c.*, p. 18.

5. *De lapsis*, 36. *Hartel.*, t. I, p. 264.

6. Is dicitur mereri, qui bene operatur, et ex bono opere dignus est praemio; non potest autem fieri, ut ex eo quod unus bene operatur, alter censeatur bene operari, vel dignus praemio habeatur. *L. c.*, p. 20.

7. Satisfactio est compensatio poenae, vel solutio debiti; potest autem unus ita pro alio poenam compensare, vel debitum solvere, ut ille satis-

C'est ainsi qu'un homme qui paie les dettes d'un autre, ne peut, avec la même somme, acquitter sa propre dette.

Il existe dans l'Église un trésor de satisfactions formé des souffrances du Christ: trésor infini, qui jamais ne saurait être épuisé. « La passion du Christ, en effet, étant la passion du Verbe Incarné, c'est-à-dire d'une personne infinie, avait une valeur infinie; or la dignité de la satisfaction se mesure à la dignité de la personne qui satisfait, de même que la gravité de l'offense à la dignité de la personne lésée ». Et le Christ n'ayant jamais eu à satisfaire pour ses propres offenses, la valeur infinie de sa passion peut être appliquée à celles des hommes [1].

A ce trésor infini des satisfactions du Christ vient s'ajouter celui qu'ont formé les souffrances et les travaux de la Vierge Marie et des saints. Que de douleurs héroïquement supportées dans la vie de la sainte Vierge, et elle n'avait pas à satisfaire pour elle-même. Que de travaux et de peines dans la vie d'un saint Jean-Baptiste qui, sanctifié dès le sein de sa mère, n'avait à porter la peine d'aucune offense. Pour combien de martyrs la mort soufferte pour le Christ fut le couronnement d'une vie de travaux et de douleurs; or le suprême témoignage d'amour rendu par eux à leur maître suffit pour payer toute leur dette; les trésors amassés pendant une vie sainte peuvent être appliqués à d'autres. Combien de saints ont, par leur pénitence et leur zèle, offert à Dieu des satisfactions qui dépassaient de beaucoup la peine due à leurs légères offenses [2]. Ces richesses spirituelles, elles forment

ce trésor de l'Église, composé des souffrances du Christ et des saints, par lequel nous entendons les souffrances multiples dont ceux qui les ont

---

fecisse merito dici possit; praeterea, qui pro alio satisfecit, non potest eodem opere pro se satisfacere; igitur vere satisfactionem suam cum alio communicat. *L. c.*

1. Exstat in Ecclesia thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui numquam exhauriri poterit... Nam Christi passio pretii fuit infiniti, cum esset passio personae infinitae, Verbi videlicet Incarnati;... dignitas autem satisfactionis mensuram accipit a dignitate personae satisfacientis, quemadmodum gravitas offensionis a dignitate personae laesae. *L. c.*, p. 20. — 2. *L. c.*, p. 21.

éprouvées n'ont pas besoin pour payer à Dieu leur propre dette, et qui cependant ne sont pas perdues ni oubliées, mais vivent et persévèrent devant les yeux de Dieu [1].

Ce trésor, l'Église a le pouvoir d'en appliquer les richesses à ses fidèles. En effet, en vertu du dogme de la communion des saints, les satisfactions surabondantes du Christ et des saints peuvent être appliquées à d'autres, auxquels une peine temporelle reste à subir. Les fidèles forment le corps mystique de l'Église, dont le Christ est la tête [2]; et comme des membres vivants s'aident entre eux, les fidèles peuvent se communiquer leurs biens, surtout lorsque ces biens, nécessaires à l'un, sont inutiles à l'autre. Saint Paul ne nous dit-il pas expressément « qu'il veut se dépenser pour les âmes, qu'il veut tout suppporter pour la cause des élus de Dieu, qu'il accomplit, dans sa chair, ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église [3] »; paroles qui doivent s'entendre, non seulement des travaux apostoliques de Paul pour les âmes, mais aussi des satisfactions qu'il gagne pour elles.

Si ces richesses spirituelles peuvent être appliquées aux fidèles, les pasteurs de l'Église ont reçu de Dieu le pouvoir de les distribuer, et par là de concéder les indulgences [4]. En effet, la puissance de lier et de délier a été communiquée aux pasteurs de l'Église, par rapport, non seulement aux péchés, mais à tous les liens qui peuvent empêcher les hommes de parvenir au salut éternel [5]. La pratique de l'Église est constante. C'est une indulgence que concédait saint Paul à l'inces-

---

1, Exstare in Ecclesia thesaurum spiritualem, ex passionibus Christi et sanctorum omnium conflatum, quo thesauri nomine nihil aliud intelligimus nisi passiones plurimas, quibus non eguerunt ad propria delicta expianda, qui eas perpessi sunt, et tamen non perierunt, nec oblivioni traditae sunt, sed vivunt ac permanent ante oculos Dei. *L. c.*, 2, p. 22.

2. *Rom.*, 12, 5 sq.; 1ª *Cor.*, 12, 12 sq. — 3. 2ª *Cor.*, 12, 15 sq.; 2ª *Tim.*, 2, 10; *Coloss.*, 1, 24.

4. Satisfactiones Christo et Sanctis supervacaneae applicari possunt aliis, qui rei sunt luendae poenae temporalis..... Ecclesiae pastoribus auctoritas divinitus concessa est, thesaurum satisfactionum dispensandi, ac per hoc indulgentias concedendi. *L. c.*, p. 22 sq.

5. *L. c.*, 3, p. 23.

tueux de Corinthe, lorsque à la prière des fidèles, et au nom du Christ, il l'exemptait de la peine canonique qui lui restait à accomplir [1]. Ce sont des indulgences que ces diminutions ou suppressions de peines canoniques accordées par les chefs de l'Église primitive à la prière et en vertu des mérites des confesseurs emprisonnés pour Jésus-Christ;

en effet, il n'y avait pas là seulement un hommage rendu aux martyrs, un encouragement à souffrir vaillamment pour le Christ; il y avait la conviction que les mérites des martyrs pouvaient être communiqués aux pénitents, leurs souffrances acceptées de Dieu à la place de la satisfaction que les pénitents lui devaient encore;

cette interprétation est justifiée par une étude approfondie des textes des Pères qui rapportent ce touchant usage [2]. Les premiers conciles qui suivent la paix de l'Église accordent des diminutions de peines canoniques aux pénitents qui, par leur bonne volonté, ont mérité cette faveur [3]. Après l'époque de saint Grégoire le Grand, « l'usage des indulgences est tellement notoire et évident que les adversaires ne peuvent le nier sans impudence ». Bellarmin en donne comme preuve les indulgences attachées par saint Grégoire aux stations de Rome [4], les indulgences accordées par Léon III à l'église du palais d'Aix-la-Chapelle [5]. Ici encore, comme pour la confes-

---

1. 2ª *Cor.*, 2, 10. Bellarmin s'efforce de trouver dans cet épisode tous les caractères d'une indulgence légitime; pouvoir dans celui qui l'accorde; état de grâce dans celui qui la reçoit; juste motif de la concession. *L. c.*, p. 24.

2. Episcopos dare solitos indulgentiam ad preces martyrum, non solum ut martyres honorarent, et ad consummandum martyrium accenderent, sed etiam quia videbant merita martyrum posse communicari paenitentibus, et acceptari passiones eorum pro satisfactione quae lapsis paenitentibus deerat. *L. c.*, p. 24.

3. *L. c.*, p. 25. — 4. D'après saint Thomas, 4ᵉ *Sent.*, d. 20, q. 1, art. 3.

5. D'après la lettre apocryphe de saint Ludger sur saint Suibert (Surius, *Vitae sanctorum*, 1ᵉʳ Mars — cf. *Bollandistes*, tome 1ᵉʳ de Mars. col., 831).

Papebroch a vivement critiqué la documentation de ce chapitre des Controverses. « Nemo dubitat, dit-il, quin poenas ex thesauro meritorum Christi atque sanctorum solvendi potestatem habuerit, variisque modis exercuerit Ecclesia, sed quod eam potestatem sub ista exercuerit forma in favorem piorum locorum quorumdam a fidelibus juvandorum, aut visitandorum, negamus exemplis illis stabiliri posse, quae sint saeculo undecimo antiquiora. — Amort, *Historia indulgentiarum*, t. 1, p. 45.

sion, l'origine des indulgences est inconnue; ceux qui en parlent y voient un usage constant dans l'Église; « or c'est le propre des dogmes catholiques qu'on ne puisse trouver leur origine à moins de remonter au Christ et aux apôtres [1] ».

Ces fruits de la passion du Christ, les chefs de l'Église peuvent en disposer, soit par les sacrements, soit par les indulgences. En effet, la justification et la réconciliation des pécheurs, procurées par la passion du Christ, ne sont réalisées que par les sacrements; à eux seuls la grâce est attachée par l'institution du Sauveur; la rémission de la peine temporelle due au péché, qui est aussi un fruit de la passion du Christ, peut être concédée dans le sacrement (totale au baptême, totale ou partielle à la pénitence) ou hors du sacrement [2]. Les satisfactions des saints, au contraire, ne peuvent être appliquées aux fidèles qu'en dehors du sacrement; « jamais, en effet, dans le sacrement, la peine n'est remise sans que la faute le soit; or la faute ne peut être expiée par les satisfactions des saints, mais seulement par celle du Christ [3] ».

Contre Durand [4], le cardinal montre que l'Église peut, sans faire injure aux satisfactions infinies du Christ, « joindre à ces satisfactions celles des saints »; ce n'est pas que les satisfactions du Christ ne soient suffisantes; mais il est juste que celles des saints ne soient pas inutiles devant Dieu; et cela est glorieux à la fois aux saints et au Christ, à qui ils doivent tout le bien qui est en eux [5].

L'indulgence accordée par l'Église est-elle simplement, comme le voulait Durand, « le paiement d'une dette, c'est-à-dire la compensation des peines que le pénitent avait encore

1. *L. c.*, p. 26. — 2. *L. c.*, p. 27. — 3. *L. c.* — 4. Cf. *supra*, p. 473.

5. Non est opus ut adjungantur passiones sanctorum passionibus Christi, quasi hae per se non sufficiant; sed adjunguntur tamen, quia aequum est ut passiones illae coram Deo non sint inanes, praesertim cum id sit tum gloriosum Christo, a quo manet omne bonum sanctorum, tum ipsis etiam sanctis honorificum. *L. c.*, 4, p. 28. Bellarmin rappelle la condamnation dont saint Pie V avait frappé en 1567 cette proposition de Baius : « Per passiones sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta; sed per communionem caritatis nobis eorum passiones impertiuntur, ut digni simus, qui pretio sanguinis Christi a poenis pro peccato debitis liberemur ». Denzinger, *Enchir.*, n° 940.

à subir, par le trésor de l'Église [1] ». Est-elle, au contraire, selon l'opinion de Mayronis [2], une absolution judiciaire conférée par l'Église, comme il semblerait résulter des premiers textes de conciles, où l'on voit les évêques absoudre les pénitents d'une partie de la peine canonique qu'ils ont méritée, sans faire aucune mention du trésor de l'Église? Bellarmin tient que les deux opinions sont vraies, que l'indulgence est à la fois paiement d'une dette et absolution judiciaire, et que les anciens scolastiques n'ont pas plus nié le second concept que les Pères n'ont nié le premier [3].

Que l'indulgence soit une absolution judiciaire, on peut le conclure des paroles du Christ sur lesquelles le pouvoir de conférer les indulgences est fondé. « Ce que vous lierez sera lié; ce que vous délierez sera délié »; ces paroles, comme on l'a démontré dans le traité de la pénitence [4], disent un jugement, une sentence. Les témoignages des papes et des conciles, qui exigent la juridiction en celui qui confère les indulgences, qui plus d'une fois remplacent le mot d'indulgence par celui d'absolution [5], sont incontestables. Par ailleurs, cette absolution est en même temps le paiement de la dette du pécheur envers Dieu. En effet

les prélats de l'Église, et le Souverain Pontife lui-même, ne sont pas des maîtres absolus, qui peuvent à leur gré, sans aucune compensation, remettre aux hommes les fautes ou les peines dont ils sont chargés devant Dieu. Ces prélats sont des juges, qui peuvent remettre au nom de Dieu fautes et peines, mais en prenant soin que la justice soit satisfaite; au tribunal même de la Pénitence, l'absolution n'est pas donnée sans compensation, mais en appliquant le prix du sang du Seigneur, qui satisfait à la justice divine [6].

---

1. *In* 4^m^, dist. 20, q. 3, n^os^ 5, 6. Bellarmin pense que saint Thomas tient la même opinion *In* 4^m^, dist. 20, q. 1, art. 3, ad 2 et 3.

2. *In* 4^m^. Dist. 19, q. 2.

3. Posteriores Theologi definierunt utrumque simul in indulgentiis reperiri, absolutionem et solutionem; neque veteres Theologos negasse judiciariam absolutionem, quamvis solutionis tantum fere meminerint, neque vetustissimos Patres negasse solutionem ex thesauro, licet solius absolutionis meminisse videantur. *L. c.*, p. 29.

4. Cf. *supra*, p. 461. — 5. *L. c.*, 5, p. 30.

6. Praelati Ecclesiae, et ipsi etiam summi Pontifices, non sunt absoluti domini, ut possint pro arbitrio, sine ulla compensatione, condonare hominibus culpas vel poenas, quarum rei sunt in foro Dei; sed sunt ju-

Bien que l'indulgence soit d'ordinaire pour les vivants une absolution jointe au paiement de leur dette, on conçoit que le pape pourrait l'accorder sous forme de simple paiement de la dette contractée par le pécheur; il pourrait, en effet, simplement appliquer aux vivants, comme il le fait aux défunts, une satisfaction puisée dans le trésor de l'Église. Mais cette indulgence serait d'une autre espèce que celles qui s'accordent d'ordinaire aux vivants.

Par contre, l'indulgence ne saurait jamais être une simple absolution, sans application du trésor de l'Église; la chose ressort des remarques faites plus haut[1].

Mais de quel mal peut-on dire que l'indulgence nous délivre et nous absout? Ce n'est pas de la faute mortelle, que seul le sacrement peut effacer. Ce n'est pas même de la faute vénielle, quoique Pierre de la Palu ait pensé que l'indulgence « en tant que sentence d'absolution, pouvait remettre la faute vénielle[2] », cette pensée est contraire à tous les documents ecclésiastiques sur les indulgences, où il n'est question que de peines remises. Ce ne sont pas les peines naturelles, suite du péché originel, qui ne disparaîtront qu'avec notre vie. Ce ne sont pas les peines fixées par les tribunaux civils, ou même ecclésiastiques, qui ont pour but de procurer le bien de la société, tandis que l'indulgence a trait surtout à celui de l'individu[3]. Ce ne sont pas seulement, et ce point seul fait une véritable difficulté, les peines temporelles dont l'homme est redevable à l'Église, mais celles dont il est redevable à Dieu même. Certains théologiens, réfutés jadis par saint Thomas[4], avaient nié cette proposition; surtout les protestants la niaient à l'envi. Pour eux « l'indulgence, dans l'Église primitive, était seulement la délivrance de la pénitence imposée par l'Église

---

dices a Deo constituti, qui possunt quidem, pro potestate sibi concessa, remittere culpas et poenas nomine Dei, sic tamen ut justitiae satisfiat... Cum sacerdotes, in tribunali Paenitentiae, absolvunt paenitentes a culpis, et ab aliqua parte poenae temporalis, id non faciunt sine compensatione, sed applicant pretium sanguinis Domini, ut divinae justitiae satisfiat. *L. c.*, 5, p. 30.

1. *L. c.*, 5, p. 31. — 2. Petrus Paludanus, *in* 4^m^, d. 20, q. 4, art. 3, 6. 3. *L. c.*, 6, p. 33 sq. — 4. *In* 4^m^, dist. 20, q. 1, art. 3.

à un pécheur, non pour satisfaire à la justice de Dieu, mais pour servir d'exemple et maintenir la discipline, celui qui acceptait la pénitence attestant ainsi son repentir [1] ». Contre les catholiques qui soutiendraient cette théorie, Bellarmin montre qu'elle est la négation de l'existence du trésor de l'Église composé des satisfactions du Christ et des saints; que si on l'admet, les indulgences pour les défunts deviennent inexplicables; que l'indulgence serait alors souverainement pernicieuse, puisque, satisfaction devant être donnée en ce monde ou en l'autre à la justice de Dieu, l'Église ne dispenserait ses fidèles des peines légères qu'elle leur prescrivait en cette vie que pour les exposer aux peines bien autrement graves du Purgatoire [2].

Contre les hérétiques, il rappelle que, la faute effacée, une peine temporelle peut rester à subir [3]; or c'est pour ne pas admettre cette peine temporelle qu'ils ont forgé leur théorie sur les indulgences de l'Église primitive. D'ailleurs, pourquoi le Christ aurait-il dit à ses apôtres : « ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel [4] » si l'Église ne devait remettre que des peines terrestres? Pourquoi les Pères affirmeraient-ils si souvent que par les peines volontairement choisies, ou acceptées lorsque l'autorité les impose, on satisfait à la justice de Dieu [5]? Par les peines volontairement choisies on apaise la justice de Dieu, et on évite des châtiments; le fait que ces peines sont ordonnées par l'autorité légitime ne change pas leur nature [6]. Donc, lorsque l'Église délivrait un fidèle de la pénitence canonique qu'il devait accomplir, elle puisait en même temps dans ses trésors des satisfactions équivalentes à celles qu'aurait procurées à Dieu cette pénitence, et les offrait au Seigneur.

---

1. Indulgentiam, apud veteres, non fuisse aliud nisi relaxationem mulctae, quam Ecclesia ipsa imperaverat, non ut per eam satisfieret Deo, sed exempli et disciplinae causa, ut omnes intelligerent illum qui ejusmodi poenam luebat, vere resipuisse. *L. c.*, 7, p. 34. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 4, 39. *C. R.* 32, 159. *Chemnitz, Examen*, t. 2, p. 1221 sq.
2. *L. c.*, 7, p. 34.
3. Cf. *supra*, p. 467 sq.
4. *Matth.*, 18, 18. — 5. *L. c.*, 7, p. 34. — 6. *L. c.*, p. 35.

Il est, du reste, à remarquer que l'indulgence concédée aux fidèles en cette vie

a pour but principal et immédiat la rémission des peines temporelles qu'ils devaient subir en cette vie, et secondairement et médiatement la rémission de celles du Purgatoire ; les peines du Purgatoire ne sont faites que pour compléter celles qui n'ont pas été accomplies en cette vie; par conséquent une indulgence qui délivrerait un fidèle de la dette entière qu'il devait payer en cette vie le délivrerait en même temps de toutes les peines du Purgatoire qui auraient pu succéder [1].

Lorsque, dans la concession de l'indulgence, il est fait mention « de la pénitence imposée », il s'agit évidemment de la rémission de la pénitence imposée par le confesseur. Lorsque, comme c'est le cas maintenant, l'indulgence est accordée absolument et sans restriction, « on doit comprendre les pénitences qui sont imposées de fait, ou pourraient l'être ». Cette doctrine rend mieux compte de l'usage des papes quand ils concèdent des indulgences ; ils en accordent aujourd'hui de vingt, quarante, soixante ans ; or de nos jours aucun confesseur ne donne de pénitences d'une telle durée ; donc « de nos jours au moins, les papes ne prétendent pas restreindre l'indulgence aux pénitences imposées de fait par le confesseur, mais l'étendent à ces pénitences qui pourraient à bon droit être imposées si on les proportionnait aux fautes [2] ».

Bellarmin avoue, du reste, que la forme actuelle d'indulgence, portant sur un certain nombre d'années, de jours, de quarantaines, est un reste de l'ancienne pénitence canonique actuellement tombée en désuétude. La formule peut cependant se justifier encore actuellement. Bien que l'usage ne soit plus d'imposer ces pénitences,

---

1. Indulgentias, quae conceduntur in hac vita, immediate et principaliter liberare a debito poenae subeundae in hac vita, mediate vero, et quasi secundario, a debito poenae subeundae in Purgatorio. Quemadmodum enim poena Purgatorii succedit poenae quae non est in hac vita integre expiata, sic etiam indulgentia liberans a debito totius poenae temporalis, quae in hac vita persolvenda fuisset, consequenter liberat a poena Purgatorii quae illi forte successisset. *L. c.*

2. Bellarmin suit ici saint Thomas (*In 4^m*, dist. 20, q. 1, art. 3) et la majorité des théologiens contre Alexandre de Ales (*Summ. Theol.*, 1, 23, 2, 2) et plusieurs autres.

ceux qui ont commis une faute grave méritent, de fait, une pénitence de plusieurs jours ou de plusieurs années, et par les indulgences qui la leur remettent, il faut entendre qu'on leur remet la dette de la même peine temporelle à laquelle ils auraient satisfait par une pénitence de tant de jours ou d'années.

On peut se demander enfin si à une indulgence de tant de jours ou d'années de pénitence en cette vie correspond la délivrance du même nombre de jours ou d'années de souffrances en Purgatoire. Tous sont d'accord que lorsque par l'indulgence une pénitence de tant de jours ou d'années est pardonnée, la peine du Purgatoire qui correspondrait à cette pénitence l'est aussi. Mais il faudrait savoir si la pénitence d'un jour ou d'une année en cette vie paie autant de notre dette à Dieu qu'un jour ou une année des souffrances du Purgatoire. Cela nous ne le savons pas [1].

Selon Dominique Soto, les souffrances du Purgatoire dépassent tellement en intensité les plus affreuses souffrances d'ici-bas qu'un seul jour de Purgatoire paie plus de notre dette à Dieu que des années de la plus rigoureuse pénitence sur la terre; il en tirait cette conclusion que les plus grands pécheurs n'auraient pas plus de vingt ans, ou même de dix, à passer dans le Purgatoire [2]. Cette doctrine est communément repoussée, et à bon droit [3].

Mais que penser de ces indulgences de quinze mille, vingt mille années, qu'on donne comme concédées par certains papes? Gerson [4] et Dominique Soto [5] y voyaient de pures inventions, et affirmaient qu'aucune bulle authentique de pape n'en fait mention. Si ces indulgences sont authentiques, il faut entendre qu'elles pourraient s'appliquer à des hommes dont la pénitence, suivant la rigueur des canons, devrait durer quinze et vingt mille années. La chose n'est pas absurde; les canons fixent bien des années de pénitence pour un meurtre ou un adultère; quelle peine canonique devraient, en rigueur de justice, subir ces hommes qui « boivent l'iniquité comme l'eau [6] ».

1. *L. c.*, 9, p. 39. — 2. *In* 4^m, dist. 21, q. 2, art. 1.
3. Cf. le chapitre du Purgatoire, p. 293.
4. *De absol. sacram. Opera*, t. 2, col. 408.
5. *In* 4^m, dist. 21, q. 2, art. 1. — 6. *L. c.*, 9, p. 11.

Les indulgences sont utiles à tous les hommes [1] ; car bien peu n'ont aucune peine temporelle à subir après la rémission de leurs fautes ; et d'ailleurs, quand bien même l'indulgence gagnée par eux dépasserait la peine dont ils sont redevables à Dieu, ils auraient toujours le mérite des bonnes œuvres faites pour gagner l'indulgence [2].

Qu'il faille une juste cause pour que l'indulgence puisse être validement concédée, et produire son effet de satisfaction, tous en tombent d'accord [3]. Mais que faut-il entendre par cette juste cause? Saint Thomas demandait simplement « une œuvre pie, faite pour la gloire de Dieu et le bien de l'Église [4] », cela quelle que soit la grandeur de l'indulgence accordée. Saint Bonaventure réclamait de plus que l'œuvre pie fût proportionnée à l'indulgence accordée, et qu'ainsi une indulgence considérable ne pût être accordée pour une œuvre peu importante, et d'accomplissement facile [5]. Bellarmin adopte cette seconde opinion, qui lui paraît plus conforme aux protestations des papes contre la dispensation indiscrète des indulgences.

En effet, bien que la vraie cause des indulgences soit le trésor de l'Église, composé des satisfactions du Christ et des saints, il faut encore une cause raisonnable pour que le souverain Pontife dispose de ce trésor à tel temps plutôt qu'à tel autre, et avec plus ou moins de libéralité [6].

Telle ou telle œuvre, facile et de peu d'importance en elle-même, peut cependant rendre une grande gloire à Dieu, et par là mériter une indulgence plénière ; telle l'assistance à la bénédiction pontificale, qui est un solennel hommage au Pontife romain [7].

---

1. Contre Luther, qui, conséquemment à son idée de l'indulgence primitive, ne l'admettait que pour les pécheurs publics et scandaleux. *Assert. art.* 21. *W.* 7, 126.

2. *L. c.*, 10, p. 41. — 3. Cf. saint Thomas, *In 4^m*, dist. 20, q. 1, art. 3.

4. *In 4^m*, dist. 20, q. 1, art. 3. — 5. *In 4^m*, dist. 20, q. 2, art. 1; q. 6.

6. Thesaurum meritorum Christi et Sanctorum esse veram causam cur Indulgentiae concedi possint; sed praeter istam causam requiri aliam, quae moveat ad dispensandum thesaurum hoc tempore potius quam alio, et nunc magis, nunc minus liberaliter. *L. c.*, 12, p. 47 sq.

7. *L. c.*, p. 47. Bellarmin loue beaucoup le pape Clément VIII, qui régnait au moment où parut le traité des indulgences, d'avoir fait exécuter les décrets des anciens conciles, renouvelés par celui de Trente, sur la

Les conditions pour gagner l'indulgence sont l'état de grâce et l'accomplissement de l'œuvre prescrite; avec Cajétan [1], Bellarmin pense que l'état de grâce est nécessaire pendant l'accomplissement des œuvres prescrites, et non seulement lorsque le moment est venu de gagner l'indulgence [2]. Le péché véniel n'empêche pas de gagner les indulgences, à moins qu'il ne vicie l'œuvre même par laquelle on pourrait les gagner; ainsi une aumône faite par vanité [3].

Les indulgences sont-elles applicables aux défunts? Tous les protestants qui niaient le Purgatoire répondaient négativement et le cardinal d'Ostie avait, de son côté, enseigné que « le pouvoir des clefs ne s'étend pas aux âmes du Purgatoire parce qu'elles ne sont pas du for de l'Église »; il concluait « qu'on ne peut tenir que l'indulgence soit utile à l'âme d'un défunt [4] ». Le fait « est certain et indubitable pour des catholiques que les âmes des défunts peuvent être aidées par les suffrages des vivants [5] ». Ces suffrages servent aux défunts par manière d'impétration (telles les prières, et l'offrande du saint sacrifice de la Messe); on ne voit pas pourquoi ces mêmes suffrages ne pourraient pas leur servir par manière de satisfaction, puisqu'ils sont eux-mêmes des œuvres satisfactoires. Les âmes du Purgatoire font encore, avec les fidèles vivants, une seule Église et un seul corps; rien d'étonnant à ce qu'elles puissent bénéficier de leurs satisfactions [6].

Si les fidèles peuvent ainsi appliquer aux âmes des défunts leurs satisfactions personnelles, pourquoi le souverain Pontife ne pourrait-il pas

---

modération à garder dans la concession des indulgences. *L. c.*, 12, p. 47. Dans ses lettres, le cardinal revient plus d'une fois sur cette question (Fuligatti, *Epistolae*, nos 14, 48, 70, 159). On peut ajouter une lettre publiée par Amort dans sa *Theologia Eclectica*, t. 3, p. 307. Mais il est faux que, dans ces lettres privées, Bellarmin exprime sur les indulgences une autre doctrine que dans ses controverses (cf. Döllinger, *Die Selbstbiographie*, note 26, p. 136 sq.). De ce que Bellarmin signale vivement dans ses lettres l'abus des concessions d'indulgences, il ne suit pas qu'il ait des doutes sur le dogme lui-même.

1. *Opuscula*, p. 85. — 2. *L. c.*, 13, p. 48. — 3. *L. c.*, p. 49.
4. *Summa*, l, 5. *tit. de Remiss.*, n° 8, p. 1489.
5. Cf. chapitre du Purgatoire, p. 295 sq.
6. *L. c.*, 14, p. 51.

appliquer à ces âmes les satisfactions du Christ et des saints, qui composent le trésor de l'Église dont il est le dispensateur [1] ?

Mais comment les indulgences peuvent-elles être appliquées aux défunts? Elles ne peuvent l'être

par manière d'absolution, judiciaire comme celles qui sont appliquées par le pape aux vivants; le pape n'a de juridiction que sur les vivants. Elles ne peuvent donc l'être que par manière de suffrage, ou de paiement de la dette des âmes du Purgatoire... Le pape n'absout pas les âmes des défunts; mais il offre à Dieu, en les tirant du trésor de l'Église, les satisfactions nécessaires pour payer leurs dettes, et Dieu acceptant la satisfaction étrangère appliquée aux âmes des défunts, les délivre de la dette de cette peine [2].

Les indulgences appliquées aux défunts leur servent-elles à coup sûr, par justice, *ex condigno*, ou simplement par bénignité de Dieu, et *ex congruo*? Les deux thèses étaient soutenues à l'époque de Bellarmin. Dominique Soto [3] et Navarre [4] tenaient pour l'effet nécessaire des indulgences; Cajétan [5] et Antoine de Cordoue [6] pour l'effet laissé à la bénignité et à la miséricorde de Dieu; pour eux les indulgences sont donc utiles aux défunts, mais en quel temps, selon quelle mesure, à quelles personnes, tout est laissé à la bonté divine. Bellarmin n'ose se prononcer, trouvant la première opinion « plus pieuse », la seconde « plus fondée en raison [7] ».

Le cardinal regarde comme probable l'opinion d'après laquelle un homme en état de péché mortel, et ne pouvant par conséquent gagner d'indulgences pour son compte, peut cependant en gagner pour les âmes du purgatoire, à moins que

---

1. Quod si privati homines possunt applicare defunctis, tamquam membris ejusdem corporis, satisfactiones suas, jejunia, eleemosynas..., et similia opera laboriosa, cur non potest summus Pontifex applicare eisdem satisfactiones Christi et Sanctorum, quae sunt in thesauro spirituali, cujus ipse dispensator est. *L. c.*, 14, p. 51.

2. Vera sententia est indulgentias prodesse per modum suffragii,... per modum solutionis. Pontifex non absoluit animas defunctorum, sed offert Deo, ex thesauro satisfactionum, quantum necesse est ad eas liberandas; et Deus acceptans alienam satisfactionem, communicatam animabus defunctorum, eas liberat a reatu illo poenae. *L. c.*, p. 53.

3. *In* 4^m^, dist. 21, q. 2, art. 3. — 4. *De Jubil.*, not. 22, n° 20 : *Op.* t. 1, p. 412. — 5. *Opusc.*, p. 52 — 6. *Quaestionarium*, t. 2, p. 398.

7. *L. c.*, 14, p. 53 sq.

l'état de grâce ne soit une des conditions expressément fixées pour l'obtention de l'indulgence ; il conseille cependant, comme plus sûr, à celui qui veut aider les âmes du Purgatoire, de rentrer lui-même au plus vite dans la grâce de Dieu[1]. Aucune preuve sérieuse n'appuie la singulière opinion de Cajétan[2], que l'indulgence ne sert qu'aux âmes des défunts qui, de leur vivant, ont eu une vraie dévotion au pouvoir de l'Église, et ont elles-mêmes aidé les âmes du Purgatoire[3].

Les indulgences sont pour toutes les âmes du Purgatoire la cause d'une certaine joie accidentelle, toutes se réjouissant par charité du soulagement et de la délivrance de leurs compagnes d'épreuve. Mais, pour la satisfaction et la délivrance des peines, les suffrages généraux de l'Église servent à toutes les âmes ; les suffrages particuliers et les indulgences appliquées à telle ou telle âme ne servent qu'à celle à laquelle l'intention des vivants les applique. Cette conclusion se tire de nombreuses bulles de concessions des papes, et du sentiment commun des fidèles, qui entendent bien soulager telle âme en particulier[4].

La doctrine catholique ayant été ainsi expliquée, le cardinal consacre la seconde partie de son traité à la réfutation des objections protestantes contre les indulgences ; contre plusieurs d'entre elles, il suffit de rappeler les principes énoncés plus haut. C'est surtout contre Calvin qu'argumente Bellarmin, Luther ayant été suffisamment réfuté par « Jean de Rochester, de bienheureuse mémoire[5] ». L'Écriture attribue au seul sang de Jésus-Christ la rémission des péchés ; elle ne dit pas que les satisfactions des saints ne peuvent obtenir de Dieu la rémission de la peine temporelle due au péché[6]. Les satisfactions des saints ne s'ajoutent pas aux satisfactions de Jésus-Christ à cause de l'insuffisance de celles-ci, mais pour honorer à la fois et les saints et le Christ auquel ils doivent tout[7]. Au

1. *L. c.*, 14, p. 54. — 2. *Opuscula*, p. 103. — 3. *L. c.*, 14, p. 55.
4. *L. c.*, 14, p. 56.
5. *Contra artic. 32. Lutheri*, art. 17 sq. *Opera*, p. 484 sq., résumé dans le chapitre 1 de Bellarmin. *L. c.*, 2, 1, p. 58 sq.
6. Contre Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 5, 3. *C. R.* 32, 163 sq. — 7. *Inst. chrét.*, 3, 5, 4. *C. R.* 32, 165 sq. Cf. Heshusius, *De 600 erroribus*, p. 133.

baptême, la peine temporelle est remise en même temps que la faute ; il n'en est pas de même du sacrement de pénitence, et cela pour les raisons indiquées[1]. Les fausses interprétations des indulgences dans l'ancienne Église sont de nouveau réfutées[2]. Contre Chemnitz[3], le cardinal s'attache surtout à justifier ses arguments que le luthérien avait essayé de détruire. Le pouvoir de lier et de délier, donné par le Christ à l'Église, ne dit pas seulement la rémission des péchés, mais la solution de tous les liens qui peuvent enserrer une âme[4]. Le pardon accordé par saint Paul à l'incestueux de Corinthe fut à la fois absolution de la faute et indulgence pour la peine temporelle encore due par le malheureux[5]. Il n'y a dans les indulgences aucun honteux trafic ; le fidèle aide par son aumône une œuvre agréable à Dieu et recommandée par l'Église ; l'Église, en retour, lui concède, pour lui ou pour d'autres, ce grand bien spirituel qui est l'indulgence[6]. Sans doute le dogme des indulgences n'est pas expressément contenu dans celui de la communion des saints ; mais il s'en déduit logiquement ; Chemnitz reconnaît lui-même qu'en vertu de la communion des saints, les fidèles doivent se rendre mutuellement de bons offices de charité ; pourquoi ne pourraient-ils pas se communiquer leurs satisfactions[7] ?

La partie la plus forte de l'argumentation de Chemnitz était son exposé historique des transformations que la doctrine des indulgences aurait subies dans l'Église. Le luthérien avait divisé, à ce sujet, l'histoire du christianisme en trois périodes. Jusqu'à l'an 900, l'indulgence n'est pas autre chose qu'une modération ou une délivrance de la pénitence canonique[8]. Chemnitz est cependant forcé de reconnaître « que les anciens ont souvent parlé avec trop de grandeur et de magnificence de cette pénitence canonique, comme lorsque Tertullien dit que par elle les péchés sont expiés ; ce sont là des paroles qui ne peuvent être prises dans leur sens propre sans blesser la

1. *Inst. chrét.*, 3, 5, 5. *C. R.* 32, 166. — 2. *L. c.*, 6, p. 67 sq.
3. *Examen conc. Trid.*, t. 4, p. 49 sq. — 4. *L. c.*, 11, p. 79.
5. *L. c.*, 12, p. 81. — 6. *L. c.*, 15, p. 88.
7. *L. c.*, 16, p. 89. — 8. *Examen*, t. 4, p. 70.

foi[1] ». Bellarmin enregistre cet aveu, et fait remarquer que cette idée de la pénitence canonique, qu'on trouve chez les Pères blâmés par Chemnitz, est le fondement même de la doctrine catholique sur les indulgences. Aujourd'hui comme alors, c'est l'évêque ou le pape qui relève de la pénitence, totalement ou partiellement;

aujourd'hui comme alors, l'indulgence est une délivrance ou absolution judiciaire, par le ministère des clefs, des peines que le pénitent devrait encore au for de la pénitence. Les évêques anciens, comme les modernes, accordaient l'indulgence aux seuls pénitents, et ne l'accordaient que pour les peines dues au for pénitentiel[2].

Les différences entre les deux modes d'appliquer l'indulgence sont réelles, mais non essentielles.

Alors on remettait les peines imposées de fait; aujourd'hui on remet et les peines imposées et celles qui devraient l'être; c'est qu'alors les peines imposées étaient fort sévères, et souvent égales à la faute; aujourd'hui on en impose de plus douces, qui n'égalent pas la faute. Mais qu'en cette vie on impose des peines égales ou inférieures à la faute, celles qui doivent être souffertes par le coupable en cette vie ou en l'autre sont les mêmes, à moins que la miséricorde n'en dispense..... Les anciens évêques accordaient une indulgence spéciale à chaque pénitent, maintenant on accorde une indulgence générale à tous les pénitents qui accompliront telle bonne œuvre imposée; il n'y a pas là de différences essentielles[3].

---

1. Veteres aliquando nimis largiter, et verbis nimium magnificis, disciplinam illam canonicam commendare, ut cum Tertullianus dicit satisfactionibus illis peccata expiari... ea talia sunt quae salva fide nec possunt nec debent, sicut sonant, accipi, et intelligi. *Examen*, t. 4, p. 68.

2. Causa formalis (indulgentiae) est ipsa liberatio, seu judicialis absolutio, per ministerium clavium, a poenis in foro paenitentiario debitis... Et veteres et recentiores Episcopi, non aliis quam paenitentibus indulgentias tribuunt, nec alias poenas, quam in foro paenitentiario debitas, relaxant. *L. c.*, 18, p. 93.

3. Quod autem tunc relaxarentur poenae injunctae, nunc autem tum injunctae tum injungendae, ratio est, quoniam tunc injungebantur severiores paenitentiae, quae saepe delictis aequales erant, nunc autem injunguntur mitiores, quae delictis impares sunt. Sed sive pares sive impares injungantur, omnino pares in hac vita, vel in alia, perferendae sunt, nisi misericorditer relaxentur..... Unum discrimen in medium afferri posset, quod veteres illi Episcopi singulis paenitentibus poenas relaxabant, nunc autem plerumque in communi omnibus relaxantur, qui certa opera sibi injuncta praestiterint; sed neque est hoc essentiale discrimen. *L. c.*, 18, p. 93, 94.

Les causes, enfin, pour lesquelles l'indulgence est accordée sont aujourd'hui les mêmes qu'autrefois, toutes concernant la gloire de Dieu et l'utilité de l'Église[1].

Bellarmin est moins heureux quand il veut trouver dans l'antiquité chrétienne des exemples de cette « indulgence générale » accordée à tous les fidèles qui accompliront telle œuvre de charité ou de piété. Il reconnaît qu'il y en a bien peu de témoignages, « et cela ne doit pas nous paraître étrange; car il y a, dans l'Église, bien des usages qui se conservent par la seule pratique sans être fixés par écrit[2] ». Il prétend cependant que certaines églises de Rome font remonter à bon droit les indulgences qui leur sont attachées jusqu'à saint Silvestre, et réédite ses récits de la concession d'indulgences faite par saint Grégoire aux stations romaines, par saint Léon III à plusieurs sanctuaires de l'empire carolingien[3]. Chemnitz raillait déjà ces arguments qui lui semblaient peu fondés; plus tard la critique de Papebroch les réduira à néant[4].

La seconde époque que distingue Chemnitz dans l'histoire des indulgences va du dixième au treizième siècle; c'est, dit-il, l'époque où l'on commence à racheter la pénitence[5]. Alors, les pénitences canoniques auraient commencé à être remplacées par des œuvres plus faciles, prières ou aumônes, « et de ces rachats, de ces commutations, qui pouvaient se faire plus légèrement et plus facilement, suivit bientôt la langueur de la vraie contrition, la ruine de la conversion sérieuse, la persuasion qu'on pouvait se permettre impunément toutes les fautes[6] ». Bellarmin remarque combien ces reproches sont étranges sous la plume d'un de ces luthériens qui ne reconnaissent

---

1. *L. c.*, p. 91.

2. Neque mirum videri debet, si auctores antiquiores non multos habemus, qui harum rerum mentionem faciant, quoniam plurima sunt in Ecclesia, quae solo usu sine litteris conservantur. *L. c.*, 17, p. 91.

3. *L. c.*, p. 91, 94. — 4. Chemnitz, *Examen*, t. 4, p. 73. Papebroch dans Amort, *De origine indulgentiarum*, t. 1, p. 45. Cf. *supra*, p. 477.

5. *Examen*, t. 4, p. 72 sq.

6. Ex illis redemptionibus, seu commutationibus, cum levius et facilius fieri possent, mox subsecuta fuit languefactio verae contritionis, seriae emendationis eversio, et persuasio impunitatis in delictis. *Examen*, t. 4, p. 72.

aucune valeur aux bonnes œuvres; il prouve qu'on rencontre ces commutations de pénitences bien avant l'époque indiquée par Chemnitz[1]; que de cette facilité plus grande donnée aux pénitents des abus soient résultés, les protestations des conciles de l'époque suffisent à le démontrer, mais ces abus ne détruisent pas les solides raisons qui ont déterminé l'Église à se montrer plus clémente envers les fidèles repentants, et elle s'est toujours efforcée de les corriger[2].

Enfin à partir de l'an 1200 aurait, d'après Chemnitz, commencé la « vente des indulgences », officiellement consacrée par les bulles des papes, jusqu'au jour où la courageuse protestation de Luther supprima cet abus[3]. Bellarmin reconnaît les abus réels auxquels donnèrent lieu la prédication et la collation des indulgences, de la part des envoyés de Rome; mais il met Chemnitz au défi de lui citer un seul document pontifical où le principe de la « vente des indulgences » soit consacré: il rappelle les bulles des papes et les décrets des conciles réprimant les erreurs et les fautes des prédicateurs d'indulgences, et des percepteurs des aumônes; il convainc Chemnitz de plusieurs altérations ou suppositions de textes[4]. Et comme le luthérien avait prétendu trouver à toutes les époques du moyen âge des âmes généreuses qui protestèrent contre le principe même des indulgences, Bellarmin montre que ces hommes si faciles à scandaliser furent pour la plupart des hérétiques notoires et tarés[5]. Et il conclut par cette remarque :

Pour nous, nous pouvons produire de nombreux saints qui, dans leurs écrits, ont loué les Indulgences pontificales et en ont recommandé l'usage. De ceux-là, les livres qui nous restent d'eux montrent la sagesse, les miracles prouvent la vertu[6].

---

1. *L. c.*, p. 95. — 2. *L. c.*, p. 95 sq. — 3. *Examen*, t. 4, p. 73 sq.
4. *L. c.*, 20, p. 96 sq. — 5. *L. c.*, p. 98.
6. Nos contra, multos proferre possumus indulgentiarum Pontificiarum laudatores et praedicatores, qui et libris editis sapientiam, et miraculis sanctitatem suam probaverint. *L. c.*, p. 99.

CHAPITRE XII

EXTRÊME-ONCTION. — ORDRE. — MARIAGE.

I. EXTRÊME-ONCTION. PREUVES SCRIPTURAIRES ET PATRISTIQUES.

Luther[1], comme Calvin[2], niait que l'extrême-onction fût un sacrement proprement dit. Bellarmin ne pense pas qu'on puisse tirer de l'onction des malades par les apôtres dont parle saint Marc[3] autre chose qu'un présage, une insinuation[4] du sacrement futur; en effet, cette onction était administrée par les apôtres avant qu'ils eussent reçu le sacerdoce; elle avait pour sujets des malades non baptisés, et pour objet la guérison, non des âmes, mais des corps. C'est le texte de saint Jacques seul[5] qui nous donne la description de l'extrême-onction, et de ce texte on peut tirer tous les éléments d'un véritable sacrement. Il y a un rite sensible, l'onction et la prière: la promesse d'une double grâce, soulagement du malade et purification de ses péchés; enfin institution divine. En effet, cette promesse absolue de la grâce, cette durée sans limites, assignée à l'institution, sont la marque d'une œuvre de Dieu, non d'une œuvre purement humaine. Saint Jacques ne semble nullement instituer un rite nouveau, mais enseigner aux fidèles ce qui se pratiquait déjà dans l'Église. Les Pères les plus anciens ne disent pas, sans doute, que l'onction des malades est un sacrement, mais affirment que la parole de saint Jacques doit être obéie aujourd'hui comme dans l'Église primitive, et que les prêtres doivent, aujourd'hui comme alors,

---

1. *Capt. Babyl. De Extr. Unct. W.* 6, 567.
2. *Inst. chrét.*, 4, 19, 18 sq. *C. R.* 32, 1098 sq.
3. *Marc.*, 6, 13. — 4. *Conc. Trid.*, Sess. 14, cap. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 786. — 5. *Jacob.*, 5, 14 sq.

pratiquer le même rite sur les malades[1]. Cette déclaration suffit pour ruiner la principale raison des adversaires qui voyaient dans l'onction des malades un usage spécial à saint Jacques[2]. D'ailleurs, plusieurs auteurs postérieurs rangent formellement l'extrême-onction au nombre des sacrements[3]. Parmi les papes, Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius[4], voit expressément dans l'onction des malades « un genre de sacrement », et interdit pour cette raison de l'administrer à ceux auxquels les autres sacrements sont refusés. Les anciens conciles attestent que l'usage d'oindre les malades persévère à toutes les époques[5]. Les sacrements nous protègent à notre entrée dans la vie, et dans tout le cours de cette vie; il ne serait pas vraisemblable que notre dernier combat fût privé d'une grâce sacramentelle spéciale[6]. Sur la matière, la forme, le ministre de l'extrême-onction, Bellarmin se borne à résumer la doctrine des scolastiques. Il fait remarquer que ce sacrement peut être parfois pour un malade l'unique chance de salut, si par exemple le malade avait sur la conscience un péché non pardonné, et dont il ignorait l'existence[7].

II. L'ORDRE.

L'ordre est un vrai sacrement. — Quels ordres confèrent la grâce sacramentelle. — Matière et forme de l'ordre

Contre Luther[8], pour lequel l'ordre n'était pas un sacrement, le cardinal démontre[9] qu'on trouve dans l'Écriture le rite sensible de la consécration des ministres du culte, c'est-à-dire l'imposition des mains[10], la promesse de la grâce attachée à ce rite[11], enfin l'institution divine; n'est-ce pas sur l'invitation même de Dieu que Saul et Barnabé sont « séparés » pour son

1. *L. c.*, 4, p. 14. — 2. *L. c.*, 4, p. 14. — 3. Le plus ancien que Bellarmin trouve à citer est le *De divinis officiis, De infirm.* faussement attribué par lui à Alcuin. *M. L.* 101, 1276.
4. Denzinger, *Enchir.*, n° 60. — 5. *L. c.*, 4, p. 15. — 6. *L. c.*, 5, p. 15 sq.
7. *L. c.*, 8, p. 19.
8. *Capt. Babyl. De Ordin. W.* 6, 560 sq. — 9. *L. c.*, p. 23.
10. *Act.*, 14, 23. — 1a *Tim.*, 4, 14; 5, 22. — 2a *Tim.*, 1, 6.
11. 1a *Tim.*, 4, 14; 2a *Tim.*, 1, 6.

service[1] ? Les évêques, les pasteurs et docteurs ne sont-ils pas « placés dans l'Église pour la gouverner[2] », « donnés à l'Église » par l'Esprit-Saint[3] ? Le seul fait que la grâce est attachée à l'imposition des mains montre l'institution divine de ce rite ; « un homme, de l'aveu même des adversaires, n'a pas le pouvoir d'attacher la grâce à un signe sensible[4] ».

La tradition est également claire sur le sacrement de l'ordre. Les Pères et les conciles comparent l'ordination avec des sacrements unanimement reconnus comme tels, le baptême par exemple ; ils lui donnent souvent expressément le nom de sacrement ; ils en règlent les rites avec un soin que seul peut mériter un signe efficace de la grâce ; ils condamnent ceux qui confèrent à prix d'argent les ordres sacrés, parce que c'est là vendre la grâce de Dieu[5]. Les scolastiques, enfin, voient unanimement dans l'ordination, à la suite du Maître des sentences, un sacrement proprement dit[6], et les conciles de Florence[7] et de Trente[8] ont consacré cette thèse.

Reste à savoir quels ordres sacrés sont des sacrements et confèrent la grâce. Contre Dominique Soto[9], Bellarmin établit comme plus probable « que la consécration épiscopale est un vrai sacrement ». En effet, c'est de la consécration épiscopale qu'il s'agit dans presque tous les textes apportés pour prouver que l'ordre est un vrai sacrement. Cette consécration imprime un caractère, puisqu'on ne peut la réitérer, ou du moins elle opère une extension du caractère sacerdotal[10]. Elle est cause de grâce, puisque, par elle, l'évêque devient capable d'administrer deux sacrements, la confirmation et l'ordre, et que ces sacrements ne peuvent être dignement administrés sans la grâce. Cependant l'épiscopat n'est pas un ordre

---

1. *Act.*, 13, 2. — 2. *Act.*, 20, 28. — 3. *Eph.*, 4, 11. — 4. *L. c.*, 2, p. 23.
5. *L. c.*, 3, p. 25. — 6. *In 4^m*, dist. 24. — 7. *Decr. Arm.* Denzinger, *Enchir.*, n° 596.
8. Sess. 23, cap. 3, can. 3. Denzinger, *Enchir.*, n°s 836, 840.
9. *In 4^m*, dist. 24, q. 2, art. 3.
10. Eadem efficacia requiritur ad characterem reipsa extendendum, et ad producendum novum ; proinde ista caeremoniâ, quae habet effectum istum spiritualem et supernaturalem, id est realem extensionem characteris, sine dubio Sacramentum erit. *L. c.*, p. 26.

distinct du sacerdoce; les ordres se classent d'après les rapports qu'ils ont avec l'Eucharistie; or, par rapport à l'Eucharistie, le pouvoir suprême est celui de la consécration; le premier ordre est donc celui des prêtres, et on ne saurait en imaginer de supérieur; cependant, comme prêtres et évêques participent à ce pouvoir de deux façons différentes, il y a deux degrés dans le sacerdoce; le prêtre, dans l'exercice de son pouvoir de consacrer, est soumis à l'évêque; il ne peut communiquer à d'autres ce pouvoir, tandis que l'évêque le peut[1].

Le diaconat est un sacrement; sans être de foi, cette thèse est commune dans l'enseignement des théologiens; elle se fonde sur le rite de l'imposition des mains, qui est, dès les temps apostoliques, celui de l'ordination du diacre, et sur le grand rôle joué par les diacres dans l'Église primitive[2]. Il est moins certain que le sous-diaconat soit un sacrement, car au sous-diacre on n'impose pas les mains, et aux temps apostoliques le sous-diaconat n'était pas regardé comme un ordre sacré[3]; Bellarmin tient cependant, comme plus probable, que le sous-diaconat est un sacrement, à cause du vœu solennel de chasteté qui lui est joint, et du pouvoir qu'a le sous-diacre de toucher les vases sacrés. Les mêmes raisons n'existent pas pour les ordres mineurs; Bellarmin admet pourtant l'opinion des anciens scolastiques qui les tenaient pour de vrais sacrements; le fait qu'on ne peut les renouveler semble bien prouver qu'ils impriment un caractère; enfin, les conciles de Florence et de Trente semblent plus favorables à cette opinion[4]. Ceux mêmes qui admettent que le sacrement est reçu à chaque réception d'un ordre nouveau n'admettent cependant qu'un seul sacrement de l'ordre, tous les ordres ayant une fin unique.

Contre Dominique Soto[5], Bellarmin établit que l'imposition des mains est de l'essence du sacrement pour les ordres supérieurs; l'Écriture ne donne, en effet, pas d'autre rite pour l'ordination; pour les anciens conciles, les anciens Pères, encore actuellement pour les Grecs modernes, l'ordination est

---

1. *L. c.*, p. 27. — 2. *L. c.*, 6, p. 30. — 3. *L. c.*, 7, p. 30.
4. *L. c.*, 7, 8, p. 30 sq. — 5. *In 4^m*, dist. 24, q. 1, art. 4.

l'imposition des mains; il n'est pas question de la porrection des instruments: « qui croirait que tant de Pères et de conciles, ayant si fréquemment traité du sacerdoce, aient toujours omis le seul rite essentiel[1] ? » Le cardinal ne nie pas, du reste, que la porrection des instruments ne soit aussi de l'essence du sacrement; il admet que le prêtre, dans l'ordination sacerdotale, reçoit en deux fois ses pouvoirs; le pouvoir sur le corps réel du Seigneur est conféré lors de la porrection du calice et de l'hostie, le pouvoir sur le corps mystique du Christ est conféré lorsque les paroles relatives à la rémission des péchés sont prononcées par l'évêque; on peut admettre « qu'il y a deux caractères, ou un seul qui, dans la seconde cérémonie, est étendu[2] ».

III. MARIAGE.

Le mariage est un vrai sacrement; étude spéciale de la doctrine de saint Paul. — Matière et forme du mariage. — Identité du contrat et du sacrement. — Unité du mariage; polyandrie et polygynie; l'exemple des patriarches. — Indissolubilité du mariage; le divorce pour adultère. — Les empêchements de mariage. — Les empêchements du Lévitique.

Luther[3] et Calvin[4] niaient que le mariage fût un sacrement proprement dit. Mélanchthon[5] et Chemnitz[6], tout en reconnaissant qu'on peut appeler le mariage sacrement, dans un sens large, niaient que Dieu lui eût attaché la promesse de la grâce justifiante, et refusaient, par conséquent, de le mettre sur le même rang que le baptême et l'eucharistie. Cajétan, François Victoria, Delphini, avaient établi contre eux la doctrine catholique dans des traités particuliers[7].

Avec le concile de Trente[8], Bellarmin trouve dans le mariage chrétien tous les éléments d'un véritable sacrement. Que

1. *L. c.*, 9, p. 32. — 2. *L. c.*, 9, p. 33.

3. *De capt. Babyl. De matrim.* W. 6, 550 sq. — 4. *Inst. chrét.*, 4, 19, 31. *C. R.* 32, 1121.

5. *De locis. De numero sacram. C. R.* 31, 850. — 6. *Exam. Conc. Trid.*, t. 2, p. 254 sq., 256 sq.

7. Cajétan, *Opusc. de Matrim.*, p. 121 sq. F. Victoria, *De matrimonio. Relect. theol.* J. A. Delphinus, *De matrim. et cael.*, Camerini, 1551.

8. Sess. 24, can. 1. Denzinger, *Enchir.*, n° 847.

le mariage soit un état saint, institué de Dieu pour la propagation de la race humaine, rétabli par le Christ dans la pureté de son institution primitive, tous en tombent d'accord[1]. Mais qu'il ait été institué de Dieu pour signifier et produire la grâce, c'est là ce que nient les hérétiques. Délaissant certains textes moins probants que les controversistes de son époque produisaient encore, Bellarmin tire sa démonstration du cinquième chapitre de l'Épître aux Éphésiens, où saint Paul traite à fond le sujet. « Le mariage est signe d'une chose sainte, et par conséquent non seulement un contrat civil, mais un mystère et un sacrement ». Le mot même employé par saint Paul, μυστήριον, n'indique pas sans doute par lui-même un sacrement, bien qu'il puisse avoir ce sens, mais étant donné le contexte, il signifie à cet endroit un signe, un symbole sacré[2]. Tout le passage, en effet, montre dans le mariage des fidèles le symbole de l'union du Christ avec l'Église, et c'est de ce symbolisme que Paul tire son enseignement sur les devoirs des époux; si ce symbolisme n'existe pas, toute son argumentation tombe[3].

Du même symbolisme du mariage se tire le troisième élément nécessaire pour le sacrement : que la promesse de la grâce y soit attachée.

Dans ce texte, Paul nous apprend que le mariage est le signe de cette union qui existe entre le Christ et l'Eglise. Or cette union a lieu non seulement par conformité naturelle, mais par la charité spirituelle, grâce à laquelle le Christ aime l'Eglise et la gouverne saintement, tandis que l'Eglise adhère au Christ par la foi, l'espérance et la charité, et se soumet à lui... Il faut donc que le mariage symbolise cette union spirituelle qui est entre le Christ et l'Eglise. Il ne peut la symboliser s'il n'y a entre mari et femme, en plus du contrat civil, l'union spirituelle des âmes... Si Dieu unit le mari et la femme pour que, par leur union spirituelle, ils représentent l'union spirituelle du Christ et de l'Eglise, sans aucun doute il leur accorde cette grâce sans laquelle cette union spirituelle serait impossible[4].

---

1. *Gen.*, 2, 18, 24. — *Matth.*, 19, 6.

2. Matrimonium signum esse rei sacrae, et proinde non civilem contractum solum, sed etiam mysterium quoddam et sacramentum. Ex hac voce (μυστήριον) sola non probamus Matrimonium integram habere sacramenti rationem; sed probamus... Matrimonium esse signum, seu symbolum aliquod sacrum, non autem contractum mere civilem et naturalem., *L. c.*, 2, p. 39 sq. — 3. *L. c.*, 2, p. 40 sq.

4. Hoc loco non solum docemur matrimonium esse signum conjunc-

Les Pères ont vu dans le mariage un sacrement; Bellarmin étudie spécialement à ce point de vue la doctrine de saint Augustin, montrant qu'il a fréquemment donné au mariage le nom de sacrement, et surtout qu'il a pris dans plus d'un cas ce mot au sens propre, distinguant par là le mariage des chrétiens de celui des infidèles, prouvant par là l'indissolubilité du mariage, comparant mariage et baptême[1]. D'autres textes également clairs de saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Cyrille sont produits[2]; il est donc faux que le mariage n'ait pas été considéré comme un sacrement dans l'Église avant saint Grégoire, comme le voulait Calvin[3], ni même avant saint Augustin, comme le voulait Chemnitz[4].

Des propriétés que l'Évangile attribue au mariage des fidèles, on peut conclure qu'il est un sacrement. Pourquoi cette indissolubilité absolue exigée par le Christ, sinon parce que le mariage chrétien représente l'union indissoluble du Christ et de l'Église; les raisons naturelles qui militent en faveur de l'indissolubilité du mariage ne suffiraient pas à l'établir dans tous les cas[5]. Pourquoi le mariage contracté avant le baptême peut-il être dissous[6], alors que le mariage entre baptisés est indissoluble, sinon parce que le second seul est un sacrement? Les fins du mariage, lorsqu'il s'agit d'époux chrétiens, récla-

---

tionis Christi et Ecclesiae per naturae conformitatem, sed etiam per spiritualem caritatem, qua Christus Ecclesiam diligit, et sancte gubernat, et ipsa Ecclesia Christo adhaeret per fidem spem et caritatem, eique per obedientiam subjicitur... ideo necesse est ut conjugium hanc spiritualem unionem significet, quae est inter Christum et Ecclesiam... non potest autem conjugium id significare, nisi inter virum et uxorem, praeter civilem contractum, sit etiam unio spiritualis animorum... Quod si Deus virum et feminam conjungit ad hunc finem, ut spirituali sua unione, unionem spiritualem Christi et Ecclesiae significent, sine dubio gratiam illis largitur, sine qua spiritualem illam unionem non haberent. *L. c.*, 2, p. 42. — 1. *L. c.*, 3, p. 44 sq. — 2. *L. c.*, 3, p. 43.

3. *Inst. chrét.*, 4, 19, 34. *C. R.* 32, 1121. — 4. *Examen*, t. 2, p. 258.

5. Habet quidem matrimonium ex jure naturae quamdam insolubilitatem, ut sanctus Thomas docet (*In 4^m*, dist. 33, q. 2, art. 1), non tamen tantam, quin aliquando ratio dictet expedire ut solvatur, accedente praesertim dispensatione divina. Cur igitur matrimonium sit omnino insolubile, illa est potissima causa, quia significat divina institutione insolubilem conjunctionem Christi et Ecclesiae *L. c.*, 4, p. 45.

6. 1^a *Cor.*, 7, 13 sq.

ment impérieusement la grâce de Dieu; les fidèles doivent non seulement élever leurs enfants selon les principes de la droite raison, mais en faire de vrais chrétiens; ils doivent donner dans leur union l'exemple d'une fidélité parfois si difficile; pour que cette double fin du mariage chrétien soit atteinte, la grâce de Dieu est nécessaire[1].

L'Église a toujours voulu, pour la célébration du mariage, les cérémonies les plus saintes; elle n'aurait pas ainsi honoré un contrat purement civil[2]. Depuis plus de cinq cents ans, les deux Églises grecque et latine regardent le mariage comme un sacrement. Comment supposer une erreur aussi universelle, aussi longue, dans une matière de cette importance, lorsqu'on admet la protection de Dieu sur l'Église[3]?

Sans doute, le mariage de païens ou de Juifs vertueux peut être parfois plus saint que celui de mauvais chrétiens; il ne conférera cependant pas la grâce, et ne sera pas un sacrement[4], puisque les sacrements proprement dits ne se trouvent que chez les chrétiens[5]. Sans doute, l'Église ne peut changer les éléments essentiels des sacrements, mais elle peut changer le fondement requis pour que tel ou tel sacrement puisse exister. Lors donc que l'Église établit des empêchements de mariage, elle ne change pas un des éléments essentiels du sacrement, mais elle règle quel doit être le fondement de ce sacrement[6].

La matière du sacrement de mariage n'est pas l'union entre n'importe quel homme et n'importe quelle femme; mais entre personnes légitimes. Quelles devaient être ces personnes légitimes, le Christ ne l'a pas déter-

---

1. *L. c.*, 4, p. 45. — 2. *L. c.*, p. 46. — 3. *L. c.*, p. 46. — 4. *L. c.*, 5, p. 49.

5. Bellarmin se refuse à admettre avec Alphonse de Castro (*Contra Haereses*, l. 11; haer., 3; verbo Nuptiae. *Opera*, t. 1, p. 347), et plusieurs auteurs catholiques ses contemporains, « que le mariage ait été un sacrement même dans la loi ancienne, et que le Christ ne l'ait pas tant institué que confirmé comme tel ». Cette thèse lui semble indéfendable après les décrets des Conciles de Florence et de Trente sur la matière. Et il conclut. « Le mariage existe dès le commencement du monde, il existe encore chez les infidèles, comme contrat civil; il n'est sacrement que chez les chrétiens. » *L. c.*, p. 48 sq.

6. Causa cur ordinatio Ecclesiae sit de necessitate sacramenti matrimonii non est quia Ecclesia potest mutare essentialia hujus sacramenti, sed quia potest mutare fundamentum praerequisitum ad hoc sacramentum. *L. c.*, 5, p. 55.

miné; il a simplement présupposé le contrat humain existant entre personnes légitimes, et élevé ce contrat à la dignité de sacrement. L'Eglise ne fait donc que déterminer quelles personnes peuvent légitimement contracter mariage, et par là elle prépare le fondement, la matière du sacrement de mariage; elle ne change, et ne peut changer, en aucune façon, les éléments essentiels du sacrement[1].

Chemnitz défiait les catholiques d'indiquer la matière et la forme du mariage, et prétendait par conséquent qu'ils ne pouvaient logiquement le regarder comme un sacrement[2]. De son côté, Melchior Cano ne regardait pas comme un sacrement tout mariage légitime entre des chrétiens, mais seulement « celui que le ministre de l'Église célèbre par des paroles saintes et solennelles »; les époux sont les ministres du contrat, non du sacrement[3]. Cette dernière opinion paraît à Bellarmin « nouvelle, singulière, appuyée d'arguments dont les hérétiques pourraient abuser contre l'Église ». L'opinion commune

ignore toute distinction de ce genre, entre contrat et sacrement, et ne met aucune différence entre le contrat matrimonial des chrétiens, sa matière, sa forme et son ministre, et le sacrement de mariage, sa matière, sa forme et son ministre; de telle sorte que tout ce qui suffit au contrat suffit au sacrement[4].

Les théologiens qui admettent cette opinion se divisent en deux écoles : les uns tiennent que les paroles des contractants exprimant leur consentement au mariage sont à la fois matière et forme du sacrement; les autres, que les corps des contrac-

---

1. Materia sacramenti hujus, non est conjunctio viri et mulieris cujuscumque, sed conjunctio legitimarum personarum... quae sint autem legitimae personae, Christus non definivit, sed praesupposito contractu humano inter legitimas personas, eam conjunctionem evexit ipse ad sacramenti dignitatem. Ecclesia igitur determinat, quae sint habendae legitimae personae, et eo modo materiam et fundamentum praeparat sacramento matrimonii; non autem essentialia matrimonii ullo modo mutat, aut mutare potest. *L. c.*, 5, p. 55 sq.

2. *Examen conc. Trid.*, t. 2, p. 257. — 3. *De locis*, 8, 5, p. 176 sq.

4. Sententia communis et vera distinctionem istam omnino ignorat, et nihil interesse statuit inter contractum conjugii christiani, ejusque materiam, formam et ministrum; et sacramentum matrimonii, ejusque materiam, formam et ministrum: ita ut quod sufficit ad contractum istum celebrandum, idem sufficiat ad sacramentum celebrandum. *L. c.*, 6, p. 57.

tants sont la matière du sacrement, les paroles du consentement la forme. Ces deux concepts paraissent pouvoir se concilier.

Le sacrement de mariage peut être considéré de deux façons, tandis qu'il s'accomplit, et tandis qu'il persévère après son accomplissement..... Dans le premier cas, son essence consiste dans les signes des contractants exprimant le consentement mutuel; dans le second cas, la cohabitation et l'alliance extérieure des époux sont un symbole matériel extérieur représentant l'union indissoluble du Christ et de l'Église [1].

Tous, sauf Cano, sont d'accord que les paroles ou signes d'acceptation des contractants sont la forme du sacrement. Et comme le ministre du sacrement est celui qui prononce les paroles de la forme, les ministres du mariage sont les époux eux-mêmes; rien d'étonnant à ce que la cause matérielle et la cause formelle du sacrement soient ici les mêmes personnes; il en est ainsi dans les contrats dont l'objet est la personne même des contractants; un homme qui se vend comme esclave est à la fois vendeur et chose vendue [2].

La thèse commune des théologiens se prouve contre Cano par la description même que fait l'Écriture du mariage chrétien. L'Écriture nous enseigne que le mariage des chrétiens est un sacrement; et en même temps elle ne fait aucune mention d'une forme nouvelle ou d'un nouveau ministre du mariage; si donc la forme et le ministre du contrat sont aussi la forme et le ministre du sacrement, on trouvera dans l'Écriture les éléments essentiels du sacrement de mariage; s'ils ne le sont pas, ces éléments ne se trouveront pas dans l'Écriture [3]; or, c'est là précisément ce que soutiennent les hérétiques. Les conciles de Florence et de Trente ne mentionnent pas d'autre forme et d'autre ministre du sacrement que ceux du contrat,

---

1. Conjugii sacramentum duobus modis considerari potest; uno modo, dum fit; altero modo, dum permanet, postquam factum est... si consideretur matrimonium dum fit, tota ejus essentia in signis exprimentibus consensum mutuum consistit... si consideretur jam factum et celebratum, negari non potest ipsos conjuges simul cohabitantes, sive externam conjugum societatem, et conjunctionem, esse materiale symbolum externum repraesentans Christi et Ecclesiae indissolubilem conjunctionem. *L. c.*, 6, p. 58. — 2. *L. c.*, 6, p. 58. — 3. *L. c.*, 7, p. 59.

et cela dans les passages mêmes où ils affirment que le mariage est un sacrement; ils reconnaissent clairement par là que ministre et forme sont les mêmes dans l'un et dans l'autre cas [1]. Enfin, les théologiens, depuis Hugues de Saint-Victor[2], admettent la doctrine opposée à celle de Cano; ils reconnaissent, comme valides en eux-mêmes, les mariages clandestins, célébrés sans la présence du prêtre; si la doctrine de Cano est vraie, l'Église entière aurait erré, pendant des siècles, en une matière de cette importance[3].

Bellarmin accorde à Cano que le mariage des chrétiens, célébré sans la présence du prêtre, ne diffère extérieurement en rien de l'union profane des infidèles. Mais le seul fait que cette union est celle de chrétiens lui donne une signification sacrée; elle représente alors l'union du Christ et de l'Église, et produit la grâce [4]. Sans doute l'Église exige la bénédiction du prêtre sur le mariage des chrétiens; mais elle ne dit nulle part que cette bénédiction est un élément essentiel du sacrement; dans le décret même où le concile de Trente déclare dorénavant invalides les mariages clandestins, il reconnaît qu'ils étaient de vrais mariages [5].

A propos des diverses qualités du mariage chrétien, plusieurs questions importantes doivent être discutées à cause des négations protestantes. La polygamie successive ne fut jamais officiellement condamnée par l'Église [6]; si les digames ne sont pas admis aux ordres sacrés, « ce n'est pas que leur second mariage ne soit pas un sacrement, mais c'est qu'il manque de la perfection du sacrement »; il représente bien l'union du Christ avec l'Église, mais il ne peut représenter cette union comme unique, et c'est là une imperfection [7].

Que la polygamie simultanée soit interdite aux chrétiens, les hésitations de Luther [8], et les excès des Anabaptistes, ont forcé le concile de Trente à l'affirmer de nouveau [9]. Les textes scripturaires et patristiques qui établissent cette thèse sont

---

1. *L. c.*, p. 59 sq. — 2. *De sacramentis*, 2, 11, 5. *M. L.* 176, 486.
3. *L. c.*, 7, p. 60. — 4. *L. c.*, 8, p. 65. — 5. *L. c.*, p. 66.
6. *L. c.*, 9, p. 67. — 7. *L. c.*, p. 68. — 8. *De bigamia Episcoporum*, prop. 65, 66. *Witt.*, t. I, p. 382. — 9. Sess. 24, can. 2. Denzinger, *Enchir.*, n° 848.

brièvement rappelés. Bellarmin tient que la polyandrie, de l'avis universel, répugne au droit naturel, car elle s'oppose à toutes les fins du mariage, et en particulier à la première de toutes, la génération et l'éducation des enfants. La polygynie ne semble pas répugner autant au droit naturel[1], puisque par elle la fin première du mariage, la génération et l'éducation des enfants, n'est pas empêchée; elle lui est cependant opposée, comme contraire aux fins secondaires du mariage; il y a une véritable injustice à forcer une femme à se donner toute à un homme qui ne se donne pas tout à elle[2].

L'exemple des premiers patriarches est expliqué par Bellarmin « par une dispense concédée de Dieu même qui leur permit d'avoir plusieurs femmes... ». Cette dispense, il ne répugne pas à la sagesse divine qu'elle ait été accordée; car l'unité d'épouse n'est pas un de ces premiers principes du droit naturel dont Dieu même ne pourrait dispenser sans se contredire; pour les raisons données plus haut, elle est simplement une conséquence de ces premiers principes, et les circonstances peuvent amener de bonnes raisons d'en dispenser[3]. Ce fut le cas des patriarches, dont les nombreux enfants devaient peupler la terre. Une inspiration particulière de Dieu leur fut nécessaire, mais pas n'était besoin que cette inspiration leur vînt par la parole ou l'écriture. Signifiée aux premiers patriarches, ils la firent connaître à leurs descendants par leurs paroles ou leurs exemples. Il est probable que cette dispense avait cessé avant le Christ; à cette époque, en effet, l'unité d'épouse semble avoir été établie chez les païens comme chez les juifs. En tout cas les préceptes universels du Christ enlevèrent la dispense primitive, et à dater de l'époque évangélique, la polygamie est interdite non seulement aux chrétiens, mais à tous les hommes[4].

Que le mariage des infidèles puisse être dissous, cela résulte de la permission accordée par saint Paul à l'époux chrétien dont le conjoint païen refuse de vivre pacifiquement avec lui[5];

---

1. Non est omnino extra controversiam an talis polygamia juri naturali repugnet... plerique docent repugnare. *L. c.*, 10, p. 71. — 2. *L. c.*, p. 72. 3. *L. c.*, 4, p. 75. — 4. *L. c.*, p. 77. — 5. 1ª *Cor.*, 7, 12 sq.

c'est que le mariage des infidèles n'est pas un sacrement.

Que le mariage légitimement célébré, mais non consommé, puisse être dissous par l'entrée en religion d'un des époux, la question a été étudiée dans le chapitre des moines [1].

Le mariage, même consommé, peut être dissous quant au lit et à la cohabitation, soit lorsque les époux veulent embrasser un genre de vie plus parfait [2], soit lorsque l'un d'eux a perdu son droit sur l'autre à la suite de certains crimes, surtout adultère [3], hérésie [4], provocations graves au mal [5]; le concile de Trente a défini contre les luthériens que l'Église pouvait avoir de bonnes raisons de permettre, pour un temps fixé ou non, la séparation entre les époux [6].

La question la plus discutée est celle du divorce avec permission d'un second mariage, dans le cas d'adultère d'un des époux. Les Grecs le permettent depuis longtemps; Luther, qui hésitait encore dans la *Captivité de Babylone* [7], déclara, dans ses ouvrages postérieurs, le divorce permis [8]; Mélanchthon [9], Calvin [10] et d'autres l'imitèrent.

Parmi les catholiques, Erasme [11], Cajétan [12], Catharin [13], enseignent que le divorce semble permis par l'Évangile pour cause d'adultère, mais qu'on doit se soumettre à la loi de l'Église qui l'a interdit.

Contre eux, le cardinal montre que les textes de saint Mathieu [14], desquels on prétendait tirer la permission du divorce dans le cas d'adultère, ne doivent s'entendre que d'une séparation de corps. Le Seigneur ne dit-il pas formellement « que celui qui épousera la femme renvoyée par son mari commettra un adultère »; cette parole s'applique à la femme renvoyée pour adultère aussi bien qu'à toute autre épouse séparée; sans quoi la condition de la femme coupable serait meilleure que

---

1. Cf. *supra*, p. 242. — 2. *Matth.*, 19, 29. — 3. *Matth.*, 5, 32. — 4. *Tit.*, 3, 10. — 5. *Matth.*, 5, 29. — 6. Sess. 24, can. 7. Denzinger, *Enchir.*, n° 854.
7. *De matrim. W.* 6, 559 sq.
8. *In 1am Cor., Witt.*, t. 5, p. 111. — 9. *Loci, De conjug. C. R.* 21, 1061.
10. *Inst. chrét.*, 4, 19, 37. *C. R.* 32, 1125.
11. *In 1am Cor.*, 7. *Op.*, t. 6, p. 692. Cf. *Dialog., De Conjugio. Op.*, t. I, p. 702 sq. — 12. *In Matth.*, 19, 9. — 13. *Annot. in comment. Cajet.*, 5, p. 506 sq. — 14. *Matth.*, 5, 32; 19, 9.

celle de la femme innocente et injustement renvoyée, laquelle, de l'aveu de tous, ne peut se remarier [1]. D'ailleurs, les autres Évangélistes et saint Paul énoncent sans restriction aucune le principe de l'indissolubilité du mariage [2]; on ne peut admettre entre eux de contradiction; le texte de saint Mathieu s'explique parfaitement, et s'accorde avec ceux des autres écrivains sacrés, si on l'entend d'une simple séparation de corps, légitime dans le seul cas d'adultère, mais ne donnant pas aux époux séparés le droit à un second mariage [3].

A tous les siècles de l'Église, on trouve des témoignages de Pères ou de conciles en faveur de l'indissolubilité du mariage [4]. La raison elle-même nous indique que le mariage chrétien, étant le symbole de l'union du Christ avec l'Église, doit être, comme elle, indissoluble; elle nous fait comprendre quels maux introduirait dans la société chrétienne la permission du divorce concédée dans n'importe quel cas [5].

Dans ses réponses à Chemnitz, qui a résumé tous les arguments contre l'indissolubilité du mariage [6], Bellarmin reconnaît que des situations très dures peuvent résulter, pour les époux séparés, de cette indissolubilité; la grâce de Dieu est puissante pour aider à pratiquer la loi de Dieu [7]. Il s'efforce d'expliquer les nombreux exemples apportés par son adversaire de divorces véritables, permis dans le haut moyen âge par des conciles particuliers; tous doivent s'entendre, d'après lui, ou de mariages nuls dans le principe, ou de simples séparations de corps, ou de seconds mariages permis après la mort du premier époux [8].

On peut admettre, avec saint Thomas [9] et un grand nombre de théologiens, que le divorce accordé aux Juifs était non seulement une tolérance pour éviter un moindre mal, mais une véritable dispense de la loi concédée par Dieu; cette dispense fut supprimée par le Christ qui rétablit le mariage dans sa pureté primitive [10].

---

1. *L. c.*, 16, p. 84 sq. — 2. *Marc.*, 10, 11; *Luc.*, 16, 18; *Rom.* 7, 1; 1ª *Cor.*, 7, 39. — 3. *L. c.*, 16, p. 85. — 4. *L. c.*, 16, p. 89 sq. — 5. *L. c.*, 16, p. 90.
6. *Exam. conc. Trid.*, t. 2, p. 263 sq. — 7. *L.* c., 17, p. 92 sq.
8. *L. c.*, 17, p. 95, 96, 97, 98. — 9. *In* 4ᵐ, dist. 33, q. 2, art. 2.
10. *L. c.*, 17, p. 99, 100.

Bellarmin se bornant à résumer dans ses derniers chapitres l'enseignement des théologiens et des canonistes qui l'ont précédé sur les empêchements de mariage, il suffit de s'arrêter à certaines questions sur lesquelles la controverse avec les protestants était particulièrement vive.

Le mariage contracté sans le consentement des parents, toutes les autres conditions nécessaires étant d'ailleurs remplies, est-il valide? Erasme déclarait de tels mariages contraires au droit naturel, à l'Ancien et au Nouveau Testament [1]. La plupart des protestants le suivaient [2]. Bellarmin commente et défend contre eux le décret du concile de Trente sur la matière [3]. L'Écriture ne nous offre-t-elle pas d'assez nombreux exemples de mariages contractés à l'insu des parents, ou même contre leur volonté, et qui furent cependant regardés comme légitimes? Tels ceux d'Esaü, de Jacob, de Tobie [4]. Les Pères, tout en prêchant le respect aux enfants envers leurs parents, ont cependant toujours défendu la liberté de leur choix dans une matière aussi grave [5]. Tous les éléments nécessaires à un contrat, et par conséquent à un sacrement valide, se trouvent dans le mariage célébré en dehors de la volonté des parents; consentement suffisant, et par conséquent matière, forme, ministre du sacrement. On ne peut nier, du reste, que des enfants contractant mariage contre la volonté de leurs parents, et cela sans raison grave, n'offensent Dieu gravement [6].

Que le vœu solennel de religion dirime tout mariage subséquent, les catholiques en tombent d'accord [7]; mais de quel droit le dirime-t-il? Bellarmin ne croit pas suffisamment prouvée l'affirmation de saint Thomas [8] et d'autres théologiens, que le vœu solennel dirime de droit naturel et divin le mariage subséquent [9]. Du moins, avec Cajétan [10], il prouve que le décret de

---

1. *Colloq.*, *De Matrim. Op.*, t. V, p. 629 sq.
2. Cf. v. g. Chemnitz, *Examen*, t. 2, p. 268 sq. — Calvin, *Inst. chrét.*, 4, 19, 37. *C. R.* 32, 112.
3. Sess. 24, *De matrim. clandest. Labbe-Coleti*, t. 20, col. 152.
4. *L. c.*, 19, p. 104 sq. — 5. *L. c.*, 19, p. 105. — 6. *L. c.*, 19, p. 105.
7. Textes de nombreux conciles, de papes et de Pères de toute époque, *L.* c., 21, p. 113 sq. — 8. *In 4^m*, dist. 38, q. 1, art. 3. — 9. *L. c.*, 21, p. 114.
10. 2^a, 2^ae, q. 88, art. 7.

l'Église suffit à rendre le vœu solennel empêchement dirimant; c'est la conséquence du pouvoir universel de lier et de délier, de paître les brebis, confié à l'Église; et d'excellentes raisons existent pour que ce pouvoir s'applique dans le cas présent. Le cardinal admet qu'avant que le mariage ne fût un sacrement, les princes temporels pouvaient lui fixer des empêchements dirimants, comme à tous les autres contrats; depuis que le contrat matrimonial a été élevé à la dignité de sacrement, « le prince politique n'a plus autorité sur lui, à moins qu'il n'agisse d'accord avec le prince ecclésiastique [1] ».

Contre Luther [2], Bellarmin prouve que la disparité du culte rend le mariage illicite entre catholique et non-catholique, invalide entre chrétien et infidèle. Ce dernier empêchement ne se fonde sur aucune loi divine, naturelle ou positive, sur aucune loi ecclésiastique, mais simplement sur la coutume du peuple chrétien ayant force de loi. Depuis au moins quatre cents ans, on croit dans l'Église, sans qu'aucune controverse existe à ce sujet, que de tels mariages sont invalides. Le Maître des sentences [3], Gratien [4], et après eux, tous les théologiens et canonistes donnent cette règle comme certaine, et reçue des premiers siècles. L'Église ayant cru et conservé cette doctrine depuis des siècles, sans que cependant aucune loi positive existe sur la matière, il est nécessaire qu'elle se soit peu à peu introduite, et que la coutume ait pris force de loi [5]. Il suit de là que le souverain pontife peut, pour de justes causes, dispenser de cet empêchement, qui est purement de droit ecclésiastique [6].

L'affaire du divorce de Henri VIII avait ramené l'attention sur les empêchements de parenté. Les théologiens qui avaient soutenu la légitimité du divorce prétendaient que la défense faite par Dieu à tout Hébreu dans le Lévitique d'épouser la

---

1. Potestas impedimenta matrimonii constituendi maxime proprie ad principem ecclesiasticum pertinet; ad politicum autem principem non pertinet, nisi cum consensu, et subordinatione, ad principem ecclesiasticum. *L. c.*, 21, p. 115.

2. *Capt. Babyl., De matrim. W.* 6, 556. — 3. *In 4^m*, dist. 39. — 4. *Decret.*, 28, 1. *M. L.* 187, 1427.

5. *L. c.*, 23, p. 119. — 6. *L. c.*, p. 120.

veuve de son frère [1] était encore en vigueur; que par conséquent le pape n'avait pu validement permettre à Henri VIII d'épouser Catherine d'Aragon, veuve de son frère, et que ce mariage était nul [2]. En général Luther [3] et plusieurs des siens n'admettaient comme empêchements que les degrés de parenté établis par le Lévitique, et les admettaient tous. Il est faux, Bellarmin le prouve contre eux, que tous ces empêchements soient de droit naturel. La gravité très différente des peines fixées par le Lévitique lui-même, contre ceux qui transgressent ces défenses, montre que plusieurs d'entre elles sont établies non par le droit naturel, mais par les prescriptions civiles des Juifs [4]. Si toutes ces défenses étaient de droit naturel, elles auraient toujours été observées; or on voit, avant la promulgation de la loi mosaïque, les plus saints patriarches manquer à plusieurs d'entre elles [5].

En particulier la défense d'épouser la veuve de son frère n'est pas un de ces principes de droit naturel dont la dispense ne peut être accordée. Ne voit-on pas, en effet, dans le Deutéronome, Dieu recommander que si un homme meurt sans enfants, son frère épouse sa veuve, « pour donner des enfants à son frère [6] ».

Il n'est donc pas contre le droit naturel que, pour quelque juste cause, un homme épouse la veuve de son frère; et le précepte du Lévitique n'est pas un précepte naturel, si on entend le mot dans son sens strict, comme le veulent les adversaires..... L'exposition de Cajétan dans son commentaire sur le Lévitique est très probable..., que le mariage avec la veuve du frère défunt n'est défendu que si on prend ce mariage en lui-même, en faisant abstraction de toutes circonstances. C'est ainsi que le Décalogue parle de l'homicide lorsqu'il dit : « Tu ne tueras point »; de même que, malgré ce précepte, des lois particulières pourront permettre l'homicide dans des cas donnés, de même aussi, malgré la défense formulée dans le Lévitique, le mariage avec la veuve du frère pourra être permis dans certaines circonstances, défendu dans d'autres [7].

---

1. *Levit.*, 18, 16. — 2. *L.* c., 25, p. 124. — 3. *Capt. Babyl., De matrim. W.* 6, 555. — 4. *L.* c., p. 130. — 5. *L.* c., 27, p. 131. — 6. *Deuter.*, 25, 5.

7. Non igitur est contra jus naturae, ut ob justum aliquem finem quis ducat uxorem fratris sui; ergo, quod in Levitico legitur, non est naturale praeceptum, si intelligatur simpliciter, ut adversarii volunt... Probabilissima est Cajetani expositio in Commentario Levitici, et aliorum, qui volunt non prohiberi in Levitico matrimonium cum uxore fratris defuncti, nisi accipiendo tale conjugium nude et solitarie, quemadmodum acci-

Seuls les empêchements du premier degré de consanguinité en ligne droite et en ligne transversale, et du premier degré d'affinité en ligne droite sont de droit naturel, et l'homme ne peut en dispenser. Comme cependant aucun de ces empêchements ne s'oppose à la fin première du mariage, la génération et l'éducation des enfants, Dieu peut en accorder la dispense, comme il le fit pour les fils d'Adam qui épousèrent leurs sœurs [1]. C'est à bon droit que l'Église a interdit les mariages entre parents jusqu'à un certain degré de consanguinité ou d'affinité, et se réserve les dispenses de cette loi [2].

Il y a des causes matrimoniales qui ne regardent que l'État, celles qui ont trait aux biens de la terre (dots, successions, etc.). D'autres ne regardent certainement que l'Église (éléments du sacrement; rites de la cérémonie; bénédiction sacerdotale). D'autres peuvent paraître en partie civiles, en partie spirituelles (celles qui concernent le contrat, donc degrés de parenté, empêchements de mariage, séparation des époux). De ces causes on peut dire « que le magistrat civil peut en connaître, mais avec subordination à l'autorité ecclésiastique; tandis qu'elles relèvent simplement de l'autorité ecclésiastique [3] ». Cette doctrine est une conséquence nécessaire de celle qui ne met pas de différence entre le contrat et le sacrement de mariage : « si le contrat matrimonial légitime est, par le fait même, le sacrement de mariage, juger de la légitimité de tel contrat matrimonial c'est juger de la validité du sacrement; or seule l'Église peut prononcer sur les sacrements; donc prononcer sur tel contrat matrimonial appartient à l'Église [4] ».

Dans un chapitre de son opuscule sur l'art de bien mourir [5], Bellarmin a résumé en quelques pages pieuses et pratiques les

---

pitur homicidium in Decalogo, cum dicitur « Non occides ». Quae lex non impedit quominus fiant postea leges positivae particulares quae conjugium cum uxore fratris cum aliqua circumstantia prohibeant, cum alia jubeant. *L. c.*, 27, p. 135.

1. *L. c.*, 28, p. 138 sq. — 2. *L. c.*, 29, p. 143.

3. Has causas dicimus ad politicum magistratum pertinere posse; sed cum subordinatione ad ecclesiasticum; simpliciter autem ad principem ecclesiasticum pertinent. *L. c.*, 32, p. 149.

4. *L. c.*, 32, p. 149. — 5. I, 15. *Op.*, t. 8, p. 583 sq.

devoirs des époux chrétiens; il développe, en particulier, éloquemment, la similitude établie par saint Paul entre le mariage chrétien et l'union du Christ avec l'Église; il montre dans l'amour du Christ pour son Église, et dans son dévouement jusqu'à la croix, dans l'obéissance de l'Église à son Époux divin, l'idéal des relations qui doivent exister entre des époux chrétiens [1].

1. *L. c.*, 15, p. 584 sq.

CHAPITRE XIII

L'ÉTAT DE GRACE DU PREMIER HOMME.

Dons gratuits surnaturels, reçus par l'homme lors de sa création; grâce sanctifiante, absence de concupiscence. — Dons corporels. Absence de grâce excitante. — Tous ces dons sont surnaturels. — En quel sens les dons naturels eux-mêmes furent-ils « blessés » par le péché.

La doctrine catholique sur l'état d'Adam avant son péché [1] se tient entre deux erreurs qui, partant du même principe, arrivent à des résultats opposés. Pélagiens comme luthériens admettent qu'Adam ne reçut de Dieu, lors de sa création, aucun don surnaturel; les pélagiens en concluaient que l'homme n'a rien perdu par son péché, et qu'il était, avant la chute, tel qu'il est aujourd'hui [2]; les luthériens et calvinistes, au contraire, que par son péché l'homme a perdu quelques-unes de ses facultés naturelles, et principalement le libre arbitre [3]. Bellarmin rapproche de ces erreurs deux des articles de Baius récemment condamnés par Pie V et Grégoire XIII, qui donnaient comme naturel à l'homme l'heureux état dans lequel il fut créé par Dieu [4].

Contre eux, la doctrine catholique est que

par le péché d'Adam l'homme tout entier s'est trouvé dans un état vraiment inférieur à son état primitif, mais qu'il n'a pas perdu pour cela

---

1. Plusieurs des auteurs qui traitèrent du péché originel avant Bellarmin ont, comme lui, étudié l'état du premier homme avant son péché. Tels Stapleton dans sa *De universa justificationis doctrina* 1, 6; 2, 1 sq. *Op.*, t. 2, p. 26, 46 sq. et Osorius, *De justitia caelesti*, 7, p. 130 sq. Les principaux commentateurs de la Genèse ont été également mis à contribution par Bellarmin (cf. Hurter, *Nomenclator*, t. 1, p. 949 sq., 1087 sq., 1257 sq.).

2. Bellarmin renvoie aux réfutations de S. Augustin, *De Haeres.*, 88, et *Epist.* 106, *ad Paulinum. M. L.* 42, 47 sq.; 33, 815 sq.

3. Luther, *Comment. in Genes.*, 3. *W.* 24, 90 sq. — Calvin, *Inst. chrét.*, 1, 15, 8. *C. R.* 31, 230. — 4. *Art.* 21 *et* 26, Denzinger, *Enchir.*, nos 901, 906.

ses dons naturels, et en particulier, le libre arbitre, mais seulement des dons surnaturels [1].

Cette doctrine se prouve dans le détail par diverses propositions.

1° *L'homme ne fut pas créé tel qu'il naît maintenant, porté au mal, faible, ignorant, mais droit, juste, sage, sans la concupiscence et sans ces difficultés que nous éprouvons continuellement en nous-mêmes* [2].

Cette première proposition, dirigée contre les Pélagiens, est une conséquence du récit de la création de l'homme dans la Genèse. « Dieu, dit l'écrivain sacré, fit l'homme à son image et à sa ressemblance [3] ».

L'exposition commune de ce texte par les Pères est que l'image de Dieu doit s'entendre ici de l'intelligence et de la volonté naturelle, la ressemblance de Dieu de la sagesse et de la justice. D'où il suit que le premier homme ne reçut pas seulement, dans sa création, ces facultés naturelles dont nous voyons maintenant ses descendants pourvus à leur naissance, mais même des ornements de sagesse et de justice qui, sans aucun doute, leur font actuellement défaut [4].

Après sa faute, Adam garda l'image de Dieu, il en perdit la similitude.

L'absence de concupiscence, dans le premier homme avant sa chute, se conclut du texte de la Genèse qui montre nos premiers parents ne rougissant pas de leur nudité [6], de la doctrine de saint Paul sur le péché qui maintenant habite et opère dans l'homme [6] « l'apôtre appelle péché cette rébellion de la chair, parce qu'elle est née du péché; d'où il suit qu'a-

---

1. Per Adae peccatum, totum hominem vere deteriorem esse factum; et tamen nec liberum arbitrium, neque alia naturalia dona, sed solum supernaturalia, perdidisse. *De gratia primi hominis*, 1. *Op.*, t. 5, p. 169.

2. Homo non fuit creatus qualis nunc nascitur, pronus ad malum, infirmus, ignorans; sed rectus, justus, sapiens, sine concupiscentia, et difficultate, quam ipsi in nobis assidue experimur. *L. c.*, 2, p. 171.

3. *Gen.*, 1, 26.

4. Communis expositio Patrum ita accipiendum esse docet, ut imago ad naturam intelligentiae et voluntatis, similitudo ad sapientiam et justitiam referatur. Ex quo sequitur, ut primus homo non solum naturam in creatione acceperit, cum qua nunc etiam homines nasci videmus, sed etiam ornamenta quaedam sapientiae et justitiae, quibus sine dubitatione caremus. *L. c.*, 2, p. 171. — 5. *Gen.*, 2, 25. — 6. *Rom.*, 7, 20.

vant son péché Adam ne connaissait pas cette rébellion que tous nous éprouvons maintenant[1] ». L'Écriture nous dit encore que Dieu, au commencement, fit l'homme droit[2], et le revêtit de vertu[3], mais que maintenant nous sommes par nature fils de colère[4]; « donc nous ne naissons pas tels que fut le premier homme lors de sa création ». L'homme, à ses débuts, ne devait pas connaître la mort[5]; c'est comme peine de son péché que la mort est entrée dans le monde[6]. La vie si heureuse de nos premiers parents dans le paradis terrestre, telle que la décrivent les premiers chapitres de la Genèse, forme un contraste assez frappant avec les misères de notre vie actuelle[7].

2° *Le premier homme ne reçut pas, lors de sa création, n'importe quelle rectitude d'âme, mais la grâce sanctifiante elle-même, qui le rendait agréable à Dieu*[8].

Cette proposition est affirmée contre Pierre Lombard et Scot[9],

qui séparent en Adam la justice originelle, accordée lors de sa création, de la grâce sanctifiante, et enseignent qu'Adam reçut dans le principe une vertu qui soumettait les puissances inférieures de l'âme aux supérieures, mais non la grâce elle-même, qui rend ami et enfant de Dieu, et est nécessaire pour mériter la vie éternelle[10].

Avec saint Thomas et la plupart des théologiens[11], Bellarmin enseigne :

la justice originelle est tellement jointe à la grâce sanctifiante que l'obéissance de la partie inférieure à la supérieure dépend de cette grâce, qui soumettait la partie supérieure à Dieu, comme de sa racine et de sa source. Qu'on appelle la grâce sanctifiante partie de la justice originelle, ou seulement racine et cause de cette justice, peu importe[12].

---

1. *L. c.*, 2, 172. — 2. *Eccl.*, 7. 30. — 3. *Eccli.*, 17, 2.
4. *Ephes.*, 2, 3. — 5. *Sap.*, 2, 23. — 6. *Gen.*, 2, 17. — 7. *L. c.*, 2, p. 172.
8. Primus homo non quamlibet animi rectitudinem, sed ipsam etiam gratiam gratum facientem in creatione accepit. *L. c.*, 3, p. 173.
9. *In 2^m Sent.*, dist. 24; dist. 29. — 10. *L. c.*, 3, p. 173.
11. 1^a, q. 95, art. 1.
12. Eos sequimur qui justitiam originalem cum gratia gratum faciente ita conjungunt, ut obedientia partis inferioris ad superiorem a gratia gratum faciente, quae partem superiorem Deo obsequentem reddebat, veluti a fonte et radice dependeat; sive autem gratia gratum faciens di-

Cette thèse est « assez clairement indiquée » par les textes de saint Paul qui déclarent « que par le Christ nous retrouvons cette justice dans laquelle nous fûmes créés au commencement [1] ». Or la justice que nous retrouvons par le Christ est la grâce sanctifiante. Bellarmin ne croit pas la doctrine de Pierre Lombard et de Scot conciliable avec les décrets du second concile d'Orange et du concile de Trente qui montrent l'homme réparant par la grâce du Christ ce qu'il avait perdu en Adam, Adam perdant, par sa faute, la justice et la sainteté dans lesquelles il avait été établi [2].

3° *Dans l'état d'innocence, l'homme n'avait pas besoin d'un secours spécial pour être excité à bien agir ou à éviter le péché* [3].

En nous se trouvent quatre dons de Dieu : la grâce habituelle, qui perfectionne notre nature, afin que la partie inférieure soit soumise à la supérieure, et la supérieure à Dieu; la conservation de cette grâce; la coopération de Dieu avec l'homme par un secours naturel dans les œuvres naturelles, spécial dans les surnaturelles; enfin

une motion spéciale de Dieu, secours excitant qui donne à l'homme d'user des trois premiers dons; ceux-ci, en effet, ne donnent pas à l'homme d'agir, mais de pouvoir agir s'il le veut; le quatrième lui donne de vouloir, et d'agir de fait [4].

C'est ce quatrième don, ce secours spécial excitant qui ne se trouvait pas en Adam, et qui se trouve en nous, accordé par la bonté de Dieu, en vertu des mérites de Jésus-Christ.

En Adam, en effet, la grâce, premier don reçu, soumettait, comme nous l'avons dit, non seulement l'âme à Dieu, mais la chair à l'esprit.

---

cenda sit pars originalis justitiae, sive tantum radix et causa, non multum referre videtur. *L. c.*, 3, p. 173.

1. *Eph.*, 4, 23; — *Col.*, 3, 9. — 2ª *Cor.*, 4, 16. — 2. *Conc. 2 araus.*, can. 19; *conc. Trid.*, Sess. 5, 1, 2. Denzinger, *Enchir.*, nos 162, 670, 671.

3. Primus homo, justitia originali, et habitu gratiae gratum facientis ornatus, non eguit auxilio speciali, quo excitaretur ad bene operandum, vel ad vitanda peccata *L. c.*, 4, p. 170.

4. Quartum donum est motio quaedam Dei, per auxilium excitans, quae facit hominem uti prioribus donis; priora enim tria dona, non praestant homini, ut operetur, sed tantum ut operari possit, si velit; quartum autem donum facit hominem velle, et operari. *L. c.*, 4, p. 176.

Adam n'était donc pas éloigné des bonnes œuvres et excité aux mauvaises par la concupiscence. En nous, le premier don soumet bien l'âme à Dieu, mais non la chair à l'esprit; à cause donc de ces sollicitations charnelles, qui nous excitent assidument au péché ou nous écartent des bonnes œuvres, qui nous rendent paresseux et somnolents, nous avons besoin d'un secours qui nous excite, nous dirige, nous protège [1].

Au moment des controverses *de Auxiliis*, les adversaires dominicains de Molina ayant noté d'hérésie la neuvième proposition par eux extraite du *De Concordia*, et dans laquelle Molina soutenait la même doctrine que Bellarmin, sur l'absence de grâce excitante en Adam [2], le cardinal prit la défense de son confrère et fit remarquer « qu'il ne s'agissait pas de n'importe quelle grâce excitante, mais de la grâce donnée à l'homme, pour l'exciter, le protéger et le diriger, dans les tentations »; il reproduisit alors l'argumentation ci-dessus résumée, et prouva que cette doctrine n'était opposée ni à l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas, ni aux canons du concile d'Orange [3].

4° La rectitude que le premier homme reçut lors de sa création fut un don surnaturel.

Cette proposition est opposée aux luthériens, de même que les trois précédentes l'étaient aux pélagiens. La rectitude dont il est ici question est

un don insigne de Dieu, la justice originelle, par lequel, comme par un frein d'or, la partie inférieure de l'âme était maintenue sans difficulté dans l'obéissance à la supérieure, la supérieure dans l'obéissance à Dieu.

---

1. Primum donum in Adamo non solum mentem subjiciebat Deo, sed etiam carnem spiritui... in nobis autem primum illud donum mentem subjicit Deo, sed non carnem spiritui.....; ideo propter carnales illecebras... egemus auxilio excitante, dirigente, ac protegente. *L. c.*, 4, p. 176. Dans la *Recognitio* de ce passage, Bellarmin a précisé sa pensée : « J'ai nié que le premier homme eût besoin d'un secours excitant, dirigeant et protégeant. C'est vrai s'il s'agit d'un secours destiné à combattre en l'homme les suites du péché originel. Mais le premier homme pouvait être tenté et séduit dans l'état d'innocence; on ne peut donc dire absolument qu'il n'ait pas eu besoin de secours excitant, dirigeant et protégeant ». *Op.*, t. I, p. 33.

2. Cf. Schneemann, *De controversiis*, p. 265.

3. *De Novis Controversiis.* 6ª *Quaestio. Coll. Le B.*

Ce don est surnaturel en ce sens qu'il n'est ni une partie de la nature humaine, ni une conséquence de cette nature. Il est surnaturel en lui-même, et pas seulement accidentellement, c'est-à-dire que non seulement il n'est pas de fait, mais qu'il ne saurait être, une conséquence de la nature humaine; donc, en perdant cette rectitude originelle, l'homme n'a rien perdu de ses facultés naturelles.

Ce don surnaturel nous étant enlevé, la nature humaine abandonnée à elle-même commença à éprouver cette lutte de la partie inférieure contre la supérieure qui aurait suivi la condition de la nature humaine si Dieu n'avait ajouté à l'homme le don de la justice... L'état de l'homme, après la chute d'Adam, ne diffère pas plus de l'état où il se serait trouvé, laissé à sa seule nature, qu'un homme dépouillé de ses vêtements ne diffère d'un homme nu; la nature humaine n'est pas pire, si l'on fait abstraction de la faute originelle, elle n'est pas plus soumise à l'ignorance et à l'infirmité, qu'elle ne le serait si elle avait été créée sans aucun don surnaturel [1].

Il est faux que cette doctrine soit nouvelle, et qu'on la doive à Dominique Soto; quoi qu'en disent « des hommes remarquables d'ailleurs par leur érudition [2] », saint Thomas et ses commentateurs anciens ou récents la tiennent; Scot et Durand sont d'accord avec eux, de même que les principaux controversistes qui combattirent les protestants [3]. D'ailleurs « comment un catholique peut-il douter à notre époque que l'intégrité concédée au premier homme ait été surnaturelle, lorsque

1. Rectitudo illa, cum qua Adam creatus fuit, et sine qua, post ejus lapsum, homines omnes nascuntur, donum supernaturale fuit... Donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam freno pars inferior parti superiori, et pars superior Deo, facile subjecta contineretur. Et quia donum illud supernaturale erat,... eo remoto, natura humana, sibi relicta, pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quae naturalis futura erat, id est ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae, a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo; neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. *L. c.*, 5, p. 178 sq.

2. Baius et ses disciples de Louvain; cf. le rapport de Bellarmin en 1579 sur leur attitude à la suite de leur condamnation par Pie V. Laderchi, *Annales*, t. 22, p. 366 sq.; t. 24, p. 183 sq. — 3. *L. c.*, 5, p. 179 sq.

deux papes, Pie V et Grégoire XIII, ont condamné cet article : « L'intégrité de la première constitution de l'homme ne fut pas une exaltation qui n'était pas due à la nature, mais sa condition naturelle [1] ».

Cette proposition « se prouve d'ailleurs par tous les témoignages qui montrent que l'intégrité du premier homme fut surnaturelle, ou du moins qu'un don surnaturel fut conféré au premier homme [2] ».

Telle cette condamnation dans laquelle Dieu rappelle à l'homme « qu'il est poussière et qu'il retournera en poussière [3] » ; l'immortalité ne lui était donc pas naturelle. Telles ces descriptions de l'homme dans la gloire de sa première origine « inférieur de bien peu aux anges, couronné de gloire et d'honneur », et de l'homme après son péché « comparé aux animaux sans raison, et rendu semblable à eux [4] » ; « comme si le Psalmiste s'étonnait que l'homme, par nature corporel, mortel, exposé aux mêmes douleurs que les autres animaux, eût été élevé à une telle gloire qu'il égale presque les anges [5] ». Telle cette déclaration de l'Ecclésias tique : « Dieu créa l'homme de la terre, et le revêtit de vertu [6] », dans laquelle la création se rapporte à la nature, le vêtement de vertu aux dons surajoutés [7]. Telle cette parabole où le Christ montre un voyageur d'abord dépouillé, puis grièvement blessé par des b rigands [8]. Les Pères l'interprètent allégoriquement du malheur de l'homme après son péché.

Ce n'est pas sans cause que le Seigneur, dans cette parabole, montre le voyageur d'abord dépouillé, ensuite blessé, contrairement à ce qui se passe d'ordinaire dans les brigandages réels; il a voulu indiquer que dans ce brigandage spirituel, de la privation de la justice originelle naquirent les blessures de notre nature; ce don de Dieu non seulement couvrait et ornait, mais encore guérissait cette langueur qui autrement serait née de notre nature matérielle. En conséquence, lorsque la nature

---

1. *Prop. 26, Baii.* Denzinger, *Enchir.*, n° 906.
2. Testimoniis omnibus nostram sententiam confirmari, quae vel ostendunt integritatem primi hominis fuisse supernaturalem, vel certe donum aliquod supernaturale primo homini fuisse collatum. *L. c.*, 6, p. 181.
3. *Gen.*, 3, 19. — 4. *Psalm.* 8, 5; 48, 13. — 5. *L. c.*, 6, p. 182.
6. *Eccli.*, 17, 1, 2. — 7. *L. c.*, 6, p. 182.
8. *Luc.*, 10, 30.

humaine eut été dépouillée de ce don et laissée à elle-même, plaies et blessures se montrèrent aussitôt [1].

On peut donc dire, avec une égale vérité, que la nature, dans l'ange et dans l'homme, après la chute, resta intacte, et que cette même nature fut, par le péché, blessée et corrompue.

En effet notre nature, de même que celle des démons, quand on la compare à l'état dans lequel elle aurait pu être si elle avait été créée sans aucun don surnaturel, doit être dite intacte... Quand on la compare à l'état auquel la bonté du Créateur l'avait élevée, elle doit être dite blessée et corrompue [2].

Bellarmin montre ces deux concepts dans les Pères; il étudie en particulier de nombreux textes de saint Augustin, dans lesquels l'innocence et la justice originelle du premier homme est appelée grâce, elle est comparée à un vêtement qui est appliqué du dehors sur le corps humain, et il est dit que la passion bestiale convient naturellement au corps terrestre et animal, que c'est donc, non par nature, mais par une grande grâce de Dieu, que le corps terrestre et animal d'Adam fut exempt de cette passion dans l'état d'innocence [3].

L'étude même de notre composé humain nous montre que la lutte entre la chair et l'esprit nous est naturelle.

Il est de la nature d'un corps animal, doué de sensibilité et d'appétits, de rechercher le bien sensible; il est de la nature d'une âme raisonnable de rechercher le bien spirituel. Si donc d'une âme raisonnable et d'un

---

1. Neque sine causa Dominus, in parabola illa, prius dixit hominem spoliatum, posterius autem vulneratum fuisse, cum tamen contra accidere soleat in veris latrociniis; nimirum indicare voluit, in hoc spirituali latrocinio, ea ipsa amissione justitiae originalis nata esse vulnera nostrae naturae; siquidem donum illius naturae, non solum tegebat et ornabat, sed etiam curabat et sanabat, languorem illum qui ex conditione materiae alioqui pullulasset. Proinde, ex natura humana, dono illo justitiae spoliata, sibique relicta, continuo plagae illae et vulnera eruperunt. *L. c.*, 6, p. 182.

2. Neque repugnat quod... docemus, naturalia in angelo et homine post lapsum integra remansisse, cum eo quod supra non semel docuimus, naturam nostram per Adae peccatum vulneratam et corruptam esse. Nam eadem nostra, et daemonum natura, si referatur ad eum statum, in quo esse potuisset, si in puris naturalibus creata fuisset, integra dici debet... si vero statum illum respiciamus, ad quem benignitate conditoris fuerat evecta, vulnerata et corrupta dicenda est. *L. c.*

3. *L. c.*, 6, p. 183 sq.

corps animal se forme une seule nature, cet être aura en lui des tendances diverses et en lutte [1].

Nos propres péchés n'ont en nous qu'un effet, nous faire perdre le don de la grâce surnaturelle, et nous faire acquérir une certaine propension à commettre de nouveau le péché, en diminuant notre inclination pour la vertu opposée à ce péché; aucun principe ou don naturel n'est, par nos fautes, corrompu en nous; notre propension à tous les vices n'en est pas augmentée, notre inclination à toutes les vertus diminuée [2]. Le péché d'Adam fut un péché actuel comme les nôtres, avec cette seule différence qu'Adam étant le chef de la race humaine, sa faute eut des conséquences pour tous ses descendants; il n'est donc pas probable que cette faute ait eu pour lui d'autres effets que ceux qu'ont pour nous nos propres fautes, et qu'elle l'ait privé de dons qui lui étaient naturels [3].

Dans ses réponses aux nombreuses objections des luthériens et des partisans de Baius, Bellarmin donne quelques développements nouveaux. On peut dire justement

que la concupiscence en nous n'est pas de Dieu, qu'elle est digne non d'amour, mais de haine, qu'elle est mauvaise et contraire à notre nature; et cela pour deux causes : d'abord, si l'homme avait été créé sans dons surnaturels, la concupiscence aurait existé en lui non par la volonté de Dieu, mais en dehors de cette volonté; puis Dieu avait supprimé en l'homme la concupiscence, et c'est par la faute de celui-ci qu'elle reparut en lui [4].

Souvent, lorsque les Pères parlent de la nature du premier homme, ils parlent de sa nature considérée dans l'ordre historique, telle que Dieu l'avait réalisée lors de la création

---

1. Naturale est corpori animali, sensu et appetitu praedito, concupiscere bonum sensibile; naturale est spiritui rationali concupiscere bonum spirituale; quare si fiat una natura, ex spiritu rationali et corpore animali conflata, naturale erit illi habere diversas et inter se pugnantes propensiones. *L. c.*, 6, p. 184. — 2. *L. c.*, p. 185. — 3. *L. c.*

4. Rectissime dicitur concupiscentiam non esse ex Deo, odio non amore dignam, malam naturaeque contrariam, propter duas causas; primum quia non ex intentione auctoris naturae, sed praeter ejus intentionem, in homine exstitisset, si in puris naturalibus homo creatus fuisset; deinde quia Deus illam sustulerat; et ex ipsius hominis culpa locum in nobis habet. *L. c.*, 7, p. 186.

d'Adam, et par conséquent ornée de plusieurs dons surajoutés qui devaient, comme elle-même, être transmis par le premier père à ses descendants. C'est dans ce sens qu'ils disent que la rectitude, l'innocence, étaient naturelles à l'homme; ils ne veulent pas dire que ces dons sont nécessaires pour qu'un animal raisonnable puisse exister[1].

Mais, disent les adversaires, selon saint Thomas, la béatitude éternelle est la fin naturelle de l'homme[2]; donc l'homme a dû avoir des moyens naturels de l'obtenir, sinon il serait le plus malheureux et le plus vil de tous les êtres, qui peuvent, par leurs forces naturelles, atteindre leur fin; donc la justice, et les autres vertus nécessaires pour obtenir la béatitude éternelle, furent naturelles au premier homme. Bellarmin se refuse à discuter ici la question de savoir si la béatitude éternelle est la fin naturelle ou surnaturelle de l'homme, « question qui n'est pas petite ». En admettant même que cette béatitude soit la fin naturelle de l'homme,

on peut répondre qu'elle l'est en tant que souhaitée, non en tant qu'obtenue; il n'est pas indigne de la nature humaine d'avoir une tendance naturelle vers un bien qu'elle ne pourra obtenir qu'au moyen d'un secours surnaturel... au contraire, il est très honorable pour notre nature qu'elle ait été créée pour une fin si sublime que ses seules forces ne puissent l'atteindre[3].

Mais alors, l'homme ne pouvait être créé sans ces dons surnaturels nécessaires pour qu'il parvienne à sa fin; il ne pouvait être créé tel qu'il naît maintenant?

Sans doute, répond Bellarmin, il est absolument équitable que Dieu, ayant ordonné l'homme à une fin si sublime, lui donne les moyens d'y parvenir; cependant, s'il les lui refusait, ce refus n'aurait rien d'absurde. En effet, en admettant que la béatitude suprême soit la fin naturelle de l'homme, elle est cependant une fin non proportionnée, et l'homme en a une autre proportionnée à sa nature, qui est de chercher la vérité par

---

1. *L. c.*, 7, p. 188. — 2. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 12, art. 1.

3. Admissa parte affirmante, respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem; neque est aut novum, aut hominis natura indignum, ut naturaliter appetat, quod nonnisi supernaturali auxilio consequi valeat... contra potius ad maximam ejus pertinet dignitatem, quod ad sublimiorem finem condita sit quam ut eum solis naturae suae viribus attingere possit. *L. c.*, 7, p. 191.

le raisonnement. Dieu donc aurait pu conduire l'homme par des moyens naturels à une fin proportionnée à sa nature, et ne pas l'élever plus haut [1].

L'homme n'avait pas seulement, dans l'état d'innocence, des dons surnaturels pour l'âme. L'immortalité lui était assurée pour le corps. En effet, l'Écriture montre clairement dans la mort la peine du péché. C'est au péché qu'est faite la menace de la mort [2] ; et c'est à la suite du péché qu'est prononcée la sentence : « Tu es poussière, et tu retourneras en poussière [3] ». Les témoignages scripturaires postérieurs sont nombreux, jusqu'aux paroles décisives de saint Paul, qui montre la mort entrant dans le monde par le péché, la mort salaire du péché [4]. Les conciles ont également montré dans la mort la peine du péché [5]. La raison, réfléchissant sur l'heureux état dans lequel Adam se trouvait au paradis terrestre, ne découvre pas quelle aurait pu être pour notre premier père la cause de mort [6].

Mais cette immortalité était surnaturelle et non due à la nature du premier homme [7] ; si l'Écriture ne se prononce pas sur la question, les enseignements des Pères dans leurs commentaires sur la Genèse sont clairs, l'enseignement des scolastiques unanime à la suite du Maître des sentences [8]. La raison nous montre

que l'homme étant composé d'éléments et d'humeurs contraires, a une aptitude intrinsèque à la corruption ; l'immortalité est donc en dehors, ou plutôt au-dessus de sa nature, c'est la mortalité qui lui était naturelle [9].

---

1. Aequum omnino fuisse, ut Deus homini, ad finem tam sublimem ordinato, media necessaria non negaret ; tamen nihil absurdi secuturum, si negasset. Nam tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improportionatus, et praeter eum, habet homo alium finem naturalem, sibi omnino proportionatum, qui est ratiocinando inquirere veritatem. Quare potuit Deus hominem, per naturalia media, ad finem naturae suae proportionatum perducere, nec altius evehere. *L. c.*, 7, p. 191.

2. *Gen.*, 2, 17. — 3. *Gen.*, 3, 19. — 4. *Rom.*, 5, 12 ; 6, 23.

5. *Conc. Araus.* 2, can. 2. *Trident.*, Sess. 5, 2. Denzinger, *Enchir.*, n^os^ 145, 671.

6. *L. c.*, 8, p. 192. — 7. Contre la 78^e^ proposition de Baius. Denzinger, *Enchir.*, n° 958. — 8. *In* 2^m^, dist. 19.

9. Cum hominis natura ex contrariis elementis atque humoribus con-

Cette dissertation sur l'état de nos premiers parents au paradis terrestre se termine par quelques discussions relatives à la situation et à la nature de ce paradis. Une fois de plus, Bellarmin proteste contre les interprétations allégoriques d'Origène et de son école, reproduites à son époque par François Georgius [1]. Il tient qu'on ne peut expliquer les récits de la Genèse si l'on n'admet que le paradis terrestre fut « un lieu habitable pour des êtres corporels, rempli de plantes et d'arbres véritables, arrosé par une vraie source et de vrais fleuves [2] ». Après avoir rapporté et réfuté les opinions anciennes sur la place du paradis terrestre, et celle de quelques contemporains qui plaçaient en Mésopotamie ce jardin de délices, il conclut prudemment avec saint Augustin : « Le lieu du paradis échappe à la connaissance des hommes [3] ».

Contre Corneille Jansenius [4] Bellarmin tient que le paradis terrestre ne fut pas détruit par le déluge, mais subsiste encore; cette existence lui semble affirmée par la grande majorité des scolastiques et plusieurs Pères; et il n'ose pas « s'éloigner d'une opinion si ancienne et si célèbre ». Sans doute l'Écriture nous dit que, lors du déluge, les eaux couvrirent les plus hautes montagnes de la terre [5];

mais on peut entendre cette parole des montagnes de cette terre qui était habitée par les pécheurs, et servait à l'habitation des hommes depuis la chute d'Adam... le déluge avait été envoyé à la terre à cause des péchés des hommes; il dut donc seulement détruire ce qui servait à ceux-ci [6].

---

stet, intrinsecam potentiam ad corruptionem habet; proinde immortalitas est ei praeter naturam, vel potius supra naturam, mortalitas autem naturalis. *L. c.*, 9, p. 193.

1. *Problemata*, t. 1, 1, 31, p. 5 et *Harmonia Mundi*, 1, 7, 21, p. 147.
2. *L. c.*, 10, p. 195.
3. Locus iste Paradisi a cognitione hominum est remotissimus. *De Gen.*, 8, 7. *M. L.* 34, 378. Cf. *L. c.*, 13 sq., p. 199 sq.
4. *Concordia Evangelica*, 143, p. 596.
5. *Gen.*, 7, 19.
6. Ad illum scripturae locum ubi dicuntur aquae cooperuisse omnes montes sub universo caelo, respondemus id esse intelligendum de omnibus montibus ejus terrae, quae a peccatoribus incolebatur, quaeque habitationi hominum post lapsum Adae data erat... Diluvium terris immissum fuerat propter hominum peccata; proinde destruere debuit solum ea, quae usui talium hominum serviebant. *L. c.*, 14, p. 203.

L'Écriture affirme bien que tous les hommes qui étaient sur la terre, sauf Noé et sa famille réfugiés dans l'arche, périrent alors [1]. Et pourtant, nous savons par ailleurs qu'Enoch survécut au déluge, et n'était pas dans l'arche [2].

Le cardinal entend par le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal « un fruit, qui goûté, à cause de la faute de désobéissance commise, devait apporter aux hommes bien des maux, et par là même leur apprendre expérimentalement la différence qui existe entre le bien et le mal; cette différence, ils ne la connaissaient jusque-là que théoriquement [3] ».

Quant à l'arbre de vie, Bellarmin s'écarte de l'opinion de saint Augustin [4] et des scolastiques, d'après laquelle son fruit devait préserver l'homme des faiblesses de la vieillesse, et de la mort qui en est la conséquence [5]. Il adopte celle des Grecs d'après laquelle

le fruit de l'arbre de vie avait cette efficacité que, mangé une seule fois, il pouvait conférer à l'homme une parfaite immortalité, telle que nous l'aurons après la résurrection; il ne devait donc être pris qu'au moment où les hommes seraient transférés de l'état de grâce à l'état de gloire [6].

---

1. *Gen.*, 7, 23.
2. *L. c.*, 14, p. 202. — 3. *L. c.*, 17, p. 204. — 4. *De civit. Dei*, 14, 26. *M. L.* 41, 434. — 5. *L. c.*, 18, p. 205.
6. Lignum vitae eam vim habuisse, ut vel semel gustatum, perfectam afferret immortalitatem, qualem habebimus post resurrectionem, et ideo non ante sumendum fuisse, quam transferendi essent homines de statu gratiae, in quo poterant non mori, ad statum gloriae in quo non possent amplius mori. *L. c.*, 18, p. 205.

CHAPITRE XIV

LA PERTE DE LA GRACE ET L'ÉTAT DE PÉCHÉ.

I. DU PÉCHÉ EN GÉNÉRAL.

Nature du péché mortel, et du péché véniel. — Réfutation des conceptions protestantes. — Différences essentielles entre les deux péchés.

Bellarmin adopte la définition du péché donnée par saint Augustin : « parole, action, ou désir, contre la loi éternelle[1] ». « Un seul point semble manquer dans cette définition, la mention du volontaire, mais elle est sous-entendue dans ces mots « contre la loi éternelle[2] ».

Après avoir énuméré les diverses espèces de péché, et rappelé les anciennes erreurs de Jovinien, Pélage, Wiclif, qui niaient l'existence du péché véniel, ou en donnaient une notion fausse[3], le cardinal s'attache à la réfutation de Luther pour lequel tout acte du juste est un péché, péché de sa nature mortel, mais qui devient véniel dans le fidèle, parce que Dieu ne le lui impute pas, mais le lui pardonne; péché qui reste mortel, c'est-à-dire imputé et non pardonné, dans l'infidèle; d'où il suit que le seul péché capable de causer la damnation est l'infidélité[4]. Calvin a adopté cette idée[5], et y a ajouté celle

---

1. *Contra Faustum*, 22, 27. *M. L.* 42, 418
2. *De amissione gratiae*, 1, 1. *Op.*, t. 5, p. 213.
3. *L. c.*, 2, 3, 4, p. 214 sq.
4. In omni opere bono justus peccat. Opus bonum, optime factum, est veniale peccatum. Hoc manifeste sequitur ex priore, nisi quod addendum est quod alibi dixi, hoc veniale peccatum non natura sua, sed misericordia Dei, tale esse. *Art.* 31, 32 et *Assertio. W.* 7, 138. Cf. *Resol. Lips. Concl.*, 2. *W.* 2, 410. Et dans la *Captivité de Babylone :* Vide quam dives sit homo Christianus, sive baptizatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam, quantiscumque peccatis, nisi nolit credere, nulla enim peccata possunt eum damnare, nisi incredulitas. *De Bapt. W.* 6, 529.
5. *Inst. chrét.*, 2, 8, 59. *C. R.* 31, 477.

de la foi inamissible pour les élus ; d'où il suit que les péchés des réprouvés sont mortels, ceux des élus après qu'ils ont reçu la foi, véniels[1]. Quelques catholiques ont attribué à la seule miséricorde de Dieu que telles fautes soient mortelles, c'est-à-dire méritent la damnation ; et telles autres véniel-les, c'est-à-dire ne la méritent pas. Tels Gerson[2], Almain[3], et le saint évêque de Rochester, Jean Fisher[4], « qui sont en dehors de la doctrine commune, mais sans obstination, et avec un tout autre sens que les ennemis de la foi romaine ». L'ensemble des théologiens catholiques[5] enseigne au contraire

qu'il y a des péchés mortels et d'autres véniels de leur nature, cela sans tenir compte de la prédestination ou de la reprobation, de l'état de ceux qui ont ou n'ont pas eu la seconde naissance. Les péchés mortels rendent l'homme indigne de l'amitié de Dieu, digne de la mort éternelle ; les péchés véniels le rendent seulement digne d'un supplice temporel et d'un châtiment paternel[6].

Avant tout Bellarmin prouve contre Jovinien et Pélage[7] que

---

1. *Inst. chrét.*, 3, 2, 11. *C. R.* 32, 25.

2. Nulla offensa Dei est venialis de se, nisi tantum modo per respectum ad divinam misericordiam, quae non vult de facto quamlibet offensam imputare ad mortem, cum tamen id posset justissime. *De vit. spirit.*, 1. *Op.*, t. 3, p. 10.

3. Même doctrine que Gerson ; Almain tient qu'il est contradictoire qu'un acte soit défendu de Dieu et ne soit pas, de soi-même, péché mortel. *Moral.*, 3, 20, fol. 72.

4. Fisher fait cette concession à Luther, tout en demandant des explications sur son article 32 cité plus haut : Quod peccatum veniale solum ex Dei misericordia veniale sit, in hoc tecum sentio... nos mortale quoque peccatum per Dei misericordiam fieri posse veniale credimus. *Refut. art. 32 Lutheri. Op.*, p. 628.

5. Les principaux traités et dissertations publiés par les controversistes prédécesseurs de Bellarmin sur la nature du péché en général, sont ceux de Hunger, *De peccato*, 1573 ; Stapleton, *De univ. justif.*, 12. *Op.*, t. 2, p. 364 sq. ; Vega, *De justificatione*, 14, p. ; 607 sq. Andrada, *Orthodox. Explic.*, 3, p. 74 sq.

6. Peccata quaedam, ex natura sua, nulla ratione habita ad praedestinationem vel reprobationem, aut ad statum renatorum vel non renatorum, esse mortalia ; quaedam venialia. Et prioribus quidem indignum reddi hominem amicitia Dei, et mortis aeternae reum ; posterioribus tantum temporalis supplicii paternaeque castigationis hominem reum constitui. *L. c.*, 4, p. 218.

7. Hieron. *Adversus Jovin.*, 2, 37. — *Dial. contra Pelag.*, 1, 32 sq. ; 2, 4. *M. L.* 23, 335, 526, 537. — August., *Haeres.*, 82, 88. *M. L.* 42, 45, 47.

toute offense de Dieu n'est pas mortelle et ne fait pas perdre l'amitié divine. L'Écriture enseigne clairement que certaines fautes empêchent de posséder le royaume de Dieu[1]. Elle montre également le juste « tombant sept fois le jour[2] »; aucun juste « qui fasse le bien et ne pèche pas[3] ». Tous les fidèles, même les plus saints, doivent dire à Dieu quand ils récitent la prière du Seigneur : « Remettez-nous nos péchés[4] ». Saint Jean et saint Jacques affirment que se croire sans péché c'est une dangereuse erreur, que tous offensent Dieu souvent[5]. Il résulte donc clairement de l'enseignement des saintes lettres « qu'il y a des péchés qui n'empêchent pas la justice et la sainteté ». Les conciles de Milève[6] et de Trente[7] ont expressément consacré cette doctrine, que les Pères ont tenue à toutes les époques[8].

Contre Wiclif et Calvin, le cardinal prouve que les péchés mortels ne sont pas ceux des réprouvés, les péchés véniels ceux des prédestinés. Adam était prédestiné; il est glorieux dans le ciel; et pourtant il commit un péché grave. Il en est de même de David, de saint Pierre. Comment nier que le péché mortel puisse exister dans un prédestiné[9]? Et comment, dans la théorie calviniste, expliquer ces fautes chez des hommes qui, avant de les avoir commises, étaient des justes, agréables à Dieu?

On ne peut nier que ces actes n'aient été de leur nature des péchés graves. Je demande si ces péchés ont coexisté, ou non, dans ces hommes, avec la foi justifiante. S'ils n'ont pas coexisté avec elle, ils l'ont expulsée, et par là ont donné la mort à l'âme; c'est ce que nous prétendons... S'ils peuvent coexister avec la foi, un homme, une fois justifié, peut se permettre toutes les prévarications contre la loi de Dieu; en effet, si ces péchés peuvent coexister en lui avec la foi, par le fait même, ils ne sont pas imputés de Dieu[10].

---

1. 1ª *Cor.*, 6, 9. — 2. *Prov.*, 24, 16. — 3. *Eccl.*, 7, 21. — 4. *Matth.*, 6, 12. 5. 1ª *Joan.*, 1, 8; *Jacob.*, 3, 2. — 6. Can. 7. Denzinger, *Enchir.*, nº 71. 7. Sess. 6, cap. II. Denzinger, *Enchir.*, nº 686. — 8. *L. c.*, 5, p. 220 sq. Bellarmin fait remarquer que les mêmes pères ont toujours reconnu l'exemption de toute faute actuelle, non seulement dans le Christ, mais dans la Vierge sa Mère. *L. c.*, p. 223. — 9. *L. c.*, 7, p. 225 sq.

10. Actiones illas ex genere suo peccata fuisse nemo negare potest... quaero igitur an ea peccata simul cum fide justificante, consistere potuerint, an non potuerint. Si non potuerint, excusserunt fidem justifican-

Il semble que Calvin admette cette seconde hypothèse[1].

Contre les luthériens, suivis en cela par Calvin, Bellarmin établit plusieurs propositions.

1° *Il est faux que les péchés soient véniels, parce qu'ils ne sont pas imputés à l'homme.* En effet, l'Écriture, dans les passages mêmes où, de l'aveu des luthériens, il est question du péché véniel, enseigne que nous devons demander à Dieu la rémission de ces péchés; donc ils ne sont pas couverts, pardonnés, non imputés, mais ils méritent une peine, quoique plus facilement remis[2].

2° *Il est faux que des fautes ne soient pas imputées par Dieu à l'homme lorsqu'elles se rencontrent en lui avec la foi, c'est-à-dire avec la confiance en la miséricorde de Dieu.*

Dans ce cas, en effet, il n'y aurait pas d'autre péché cause de damnation que l'infidélité; et Luther ne recule pas devant cette conclusion[3]. Or, de l'enseignement du Christ et des apôtres, des commentaires qu'en donnent les premiers Pères, il résulte que beaucoup d'autres fautes que l'infidélité peuvent faire perdre l'amitié divine et la possession éternelle de Dieu[4].

---

tem, ac per hoc lethalia fuerunt, quod nos contendimus... Si vero dicat Calvinus peccata illa cum fide consistere potuisse, sequitur posse homines semel justificatos libere praevaricari Dei mandata,... nam si haec in hominibus semel justificatis cum ipsa fide justificante manent, hoc ipso a Deo non imputantur, *L. c.*, 7, p. 226.

1. « Semen aliquod fidei manere in homine, licet suffocatum, etiam inter gravissimos lapsus, non nego... Id, quantulucumque est, particulam fateor esse verae fidei; addo etiam vivae, quando aliter ex ea non posset oriri fructus ». Et il condamne expressément « insulsum illud dogma de fide informi et formata ». *Antidot. Conc. Trid.*, sess. 6, cap. 27, 28. *C. R.* 35, 482.

2. Quod affirmant peccata venialia ea esse quae non imputantur, repugnat aperte Scripturae et Patribus. Scriptura siquidem, in iis locis ubi de peccatis venialibus, ex consensu etiam Lutheranorum, loquitur, manifeste docet, oportere peti a Deo remissionem eorum peccatorum; non igitur ea sunt tecta, et condonata, vel non imputata, ut ipsi dicunt, sed imputantur, et ligant, ac reum faciunt, quamvis facile condonentur et remittantur. *L. c.*, 8, p. 227. Bellarmin insiste surtout sur l'oraison Dominicale dans laquelle tous, même les justes, doivent demander le pardon de leurs péchés. « Si les péchés des justes, parce que leurs auteurs sont agréables à Dieu, ne devaient pas leur être imputés, pourquoi demander leur rémission? » *L. c.*

3. Cf. *supra*, p. 524, note 4.

4. Quod dicunt, illa peccata non imputari, ac per hoc esse venialia, quae simul cum fide consistunt, facili negotio convincitur esse falsum Nam si id ita esset... sequeretur nullum esse mortale peccatum, praeter

Il est faux que quiconque admet une faute mortelle perde par là même la foi, même la foi au sens luthérien, c'est-à-dire la confiance en la miséricorde de Dieu. Jamais les Pères n'ont regardé un chrétien adultère ou homicide comme ayant perdu la foi par là même ou étant tombé dans l'hérésie[1].

3° *Il est faux que les seules fautes involontaires puissent coexister dans une âme avec la foi.*

L'expérience montre le contraire, qu'il s'agisse de la foi entendue au sens catholique ou au sens luthérien[2].

4° *Le péché véniel, de sa nature, se distingue du péché mortel.*

Cette dernière affirmation est posée, non seulement contre les luthériens, mais contre les thèses des quelques catholiques énumérés plus haut. Lorsque le Christ parle des péchés divers qui s'opposent à la charité[3], et sont punis de peines inégales, le premier de ces péchés, la simple colère intérieure contre un frère, semble bien n'avoir été qu'une faute vénielle; or ici « le Seigneur ne fait aucune allusion à la prédestination, et ne discute pas ce que peut ou veut la divine miséricorde, mais il juge du fond même des choses, et mesure les péchés, en distinguant comme trois degrés différents dans la colère[4] ». Lorsque le Seigneur reproche aux pharisiens de filtrer le moucheron et d'absorber le chameau[5], de voir la paille dans l'œil de leur frère et non la poutre dans leur œil[6], il parle de fautes aussi différentes de nature que le sont le moucheron et le chameau, la paille et la poutre[7]. Lorsqu'il parle de ce lieu d'expiation d'où on ne sortira » qu'après avoir payé jusqu'à la

---

infidelitatem,... quod est contra manifestam Christi et apostolorum doctrinam, et contra ipsorum Lutheranorum sententiam. *L. c.*, 8, p. 227.

1. *L. c.*, p. 228. — 2. *L. c.*, p. 229.

3. *Matth.*, 5, 22. — 4. Hoc loco, non respicit Dominus praedestinationem, neque discutit quid possit aut velit divina misericordia, sed res ipsas dijudicat, et peccatorum mensuram. Facit autem tres gradus iracundiae. *L. c.*, 9, 230. Le cardinal engage ensuite une longue discussion avec Bèze, qui prétendait prouver que tous les péchés mentionnés par le Seigneur étaient des péchés mortels, quoique de gravité différente. *In Matth.*, 5, 22; *Comment.*, p. 10.

5. *Matth.*, 23, 24. — 6. *Luc.*, 6, 41. — 7. *L. c.*, 9, p. 231.

dernière obole[1] », les Pères entendent par ces mots ces petites fautes pour lesquelles nous aurons à satisfaire en Purgatoire, à moins qu'elles n'aient été purifiées ou pardonnées en cette vie. D'autres textes qui prouvent le Purgatoire sont encore développés ici[2].

Le concile de Milève a, dès l'apparition de l'erreur pélagienne, défini qu'il y a des fautes même dans les justes; ces fautes ne peuvent être que vénielles[3]. Le concile de Trente enseigne clairement la distinction qui existe entre les péchés mortels et véniels[4]. Enfin la vingtième proposition de Baius, enseignant « qu'il n'y a pas de péché véniel par sa nature, mais que tout péché mérite la peine éternelle[5] », a été condamnée par saint Pie V et Grégoire XIII.

Les Pères parlent souvent de fautes « légères, petites, quotidiennes ». Or on ne peut appeler légères et petites des fautes qui, de leur nature, méritent l'enfer, bien que la miséricorde de Dieu les pardonne[6]. Le cardinal insiste, en particulier, sur les affirmations de saint Augustin, dont les partisans de Baius exaltaient l'autorité[7]. La raison nous montre qu'il serait absurde et injuste que le même péché, qui n'est pas imputé au fidèle à cause de sa foi, le fût à l'infidèle; en effet, le fidèle est tenu à plus de générosité et de perfection, ayant plus de lumières et de grâces; à égalité de fautes, il est plus coupable que l'infidèle[8]. Surtout Bellarmin reproduit l'argumentation bien connue de saint Thomas[9].

Le péché véniel, par sa nature, ne détourne pas l'homme de Dieu, puisque, évidemment, il ne répugne pas à la charité. Mais la peine éternelle n'est pas due au péché, si ce n'est à raison de l'aversion du bien éternel, qui est Dieu. Donc le péché véniel n'est pas, par lui-même, capable de mériter à l'homme le supplice éternel[10].

---

1. *Luc.*, 12, 59. — 2. *L. c.*, 9, p. 231 sq. — 3. Can. 6, 7, 8. Denzinger, *Enchir.*, nos 70, 71, 72. — 4. Sess. 14, cap. 5. Denzinger, *Enchir.*, no 779.

5. Denzinger, *Enchir.*, no 900.

6. Intelligimus Sanctos Patres, cum de peccatis venialibus verba faciunt, ea venialia peccata significare velle, quae natura sua talia sunt, ex eo quod levissima, minuta, quotidiana vocant. Neque enim minuta, et levia recte dici queunt, quae ex natura sua reum mortis aeternae constituunt, licet ex misericordia condonentur. *L. c.*, 10, p. 234. — 7. *L. c.*, p. 234 sq. — 8. *L. c.*, 11, p. 235. — 9. Ia IIae, q. 87, art. 5; q. 88, art. 1, 2.

10. Peccatum veniale, ex natura sua, non ponit in homine aversionem

Les amitiés humaines ne sont pas détruites par n'importe quelle offense; il en est de même pour l'amitié de l'homme avec Dieu[1]. Au péché véniel il manque un des deux éléments qui sont requis pour constituer le péché : le plein consentement, ou une loi de Dieu obligeant gravement; le péché véniel est donc un péché imparfait, le nom de péché ne lui convient que par analogie. Or à un péché imparfait, ne peut être due une peine parfaite, la seule peine qui mérite pleinement et absolument ce nom, l'enfer[2].

Les malédictions proférées par Dieu contre tout péché, et qui semblent bien menacer tout pécheur de l'enfer, doivent s'entendre des péchés mortels; les contextes le montrent[3]. Il est faux que le péché véniel soit nécessairement grave, parce qu'il contredit le premier précepte de Dieu, qui est de l'aimer de tout cœur[4].

L'amour de Dieu de tout cœur peut se comprendre de deux manières : d'après la première, ces mots « de tout cœur » signifient que rien ne soit préféré, ou égalé à l'amour de Dieu; d'après la seconde, qu'on pense toujours à Dieu, et qu'on fasse sans cesse des actes de son amour, que rien ainsi ne puisse se glisser dans l'âme qui soit non seulement contraire, mais étranger à l'amour de Dieu ou du prochain[5].

---

a Deo, cum non repugnet caritati, ut perspicuum est. At poena aeterna non debetur peccato, nisi ratione aversionis a bono aeterno, quod est Deus. Igitur peccatum veniale, ex natura sua, non est ejusmodi, ut reum faciat hominem supplicii sempiterni. *L. c.*, 11, p. 236. — 1. *L. c.*

2. Peccatum non dicitur univoce de mortali et veniali, sed per analogiam quamdam; et proinde peccatum veniale non est perfecte peccatum, sicut mortale, sed imperfecte... Igitur non debetur ei poena mortis aeternae, quae est simpliciter et perfecte poena, vel potius poenarum omnium gravissima. *L. c.*, p. 236 sq.

3. Bellarmin discute en particulier le texte de saint Matthieu « qui solverit unum de mandatis istis minimis vocabitur minimus in regno caelorum » (*Matth.*, 5, 19) dont Calvin abusait (*Antidot. Conc. Trid.*, sess. 6, cap. 12. *C. R.* 35, 462).

4. Quae vitiosa cogitatio obrepet in hominis animum, si totus Dei amore occupetur? Non autem satisfit legi, nisi cum diligitur Deus ex toto corde. *Antidot., l. c. C. R.* 35, 461.

5. Dilectio Dei ex toto corde duobus modis potest intelligi, uno modo, ut idem sit ex toto corde, quod super omnia alia integre, ac perfecte, ut nihil amori Dei anteponatur vel adaequetur; altero modo, ut semper actu Deus cogitetur, et diligatur, et sic animum Dei amor occupatum teneat, ut nihil obrepere possit, quod sit, non inquam contra, sed praeter, Dei ve proximi caritatem. *L. c.*, 12, p. 241.

Le péché véniel est opposé à l'amour de Dieu par-dessus toutes choses si cette expression est prise dans le second sens, non si elle est prise dans le premier[1]. Les paroles des Pères, de saint Augustin en particulier, sur la gravité de tout péché, doivent s'entendre de toute faute mortelle; celles qui représentent les péchés véniels comme pouvant, par leur accumulation, causer la mort de l'âme, doivent s'entendre non des péchés véniels restant tels, mais du péché mortel auquel conduisent presque infailliblement les fautes vénielles répétées[2]. Il est faux que le péché véniel ait une malice infinie, puisqu'il ne détourne pas l'homme de Dieu, bien suprême et infini.

Sans doute, on ne doit pas le commettre, même pour gagner un bien infini; il faut en conclure, non que le péché est un mal infini, mais qu'il est un mal et ne peut devenir bien en aucune façon; pour cette raison, on ne peut le choisir, ni l'employer comme moyen pour procurer aucun bien[3].

II. LA CAUSE DU PÉCHÉ.

Dieu ne peut être cause du péché. — Cependant les doctrines de Zwingle, Bèze, Calvin, conduisent logiquement à cette erreur. — Réfutation de leurs arguments; textes dans lesquels Dieu apparaît voulant le mal, poussant le pécheur au mal, endurcissant et aveuglant le pécheur. — Textes obscurs de saint Augustin.

Que Dieu soit la cause du péché, on ne peut l'enseigner sans tomber dans la grossière erreur des manichéens. Zwingle[4], Calvin[5] et Bèze[6] ont toujours protesté contre les adversaires qui leur imputaient cette erreur. Ce qu'il faut donc prouver contre eux, c'est que leur doctrine conduit logiquement à ce blasphème : « Dieu est la cause du péché ».

---

1. *L. c.* — 2. *L. c.*, 13, p. 243.

3. Quod non oporteat peccatum veniale committere, ad bonum infinitum adipiscendum, non ea est ratio, quia sit ipsum malum infinitum, sed quia sit simpliciter malum, ut non possit ullo modo fieri bonum, ac per hoc non sit eligibile, neque medium ad ullum bonum consequendum. *L. c.*, 14, p. 246.

4. *Sermo de Provid. Op.*, t. I, p. 354 sq. — 5. *Inst. chrét.*, I, 17, 3. *C. R.* 31, 254 sq.

6. *Respons. ad Heshus. et Castel. Op. theol.*, t. I, p. 313, 362.

Bellarmin résume tout l'enseignement des trois réformateurs sur la cause du péché en cinq propositions.

1) Dieu ne permet pas seulement, mais veut positivement les péchés que l'homme commet[1].

2) Dieu ne veut pas seulement ces péchés, mais il a, de toute éternité, décrété que ces péchés se commettraient. Et ce n'est pas parce qu'il prévoyait la détermination de la volonté humaine; Dieu, en effet, ne décrète pas parce qu'il prévoit l'avenir, mais il prévoit l'avenir parce qu'il a décrété lui-même que tels et tels actes se feraient[2].

3) Non seulement Dieu a voulu les péchés des hommes, mais il commande positivement à Satan et aux hommes mauvais leurs mauvais desseins, il les y incline, les y pousse, et même les y contraint[3].

4) Non seulement Dieu commande à Satan, l'incline et le pousse à porter les hommes au péché; mais lui-même, comme cause première, opère dans les âmes des impies, et par eux, comme par ses instruments tout ce qui, de la part des hommes, est appelé et est réellement péché[4].

---

1. *L. c.*, 3, p. 251. Confer les affirmations de Zwingle : « Numen ipsum auctor est ejus, quod in nobis est injustitia, illi vero nullatenus est ». *Sermo de Provid.*, 5. *Op.*, t. 1, p. 364 Calvin : « Voilà sur quoy s'est forgée la distinction entre faire et permettre,... ils prennent ceste eschapatoire que ce n'est point du vouloir de Dieu, mais de sa seule permission que cela se fait. Or, Dieu... rejette un tel subterfuge ». *Inst. chrét.*, 1, 18, 1. *C. R.* 31, 270.

2. *L. c.*, confer Calvin : « Je confesse que ce décret nous doit espovanter; toutesfois on ne peut nier que Dieu n'ait prévu, devant que créer l'homme, à quelle fin il devoit venir; et ne l'ait préveu, pour ce qu'il l'avoit ainsi ordonné en son conseil ». *Inst. chrét.*, 3, 23, 7. *C. R.* 32, 495.

3. *L. c.*, confer Calvin : « Le Seigneur abandonne son serviteur Job à Satan pour l'affliger; d'autre part, il luy baille les Chaldéens, qu'il avoit ordonnez pour estre ministres de ce faire, et luy commet de les pousser et mener... Dieu, pour exécuter ses jugements, tourne où bon luy semble le conseil des mauvais, meut leur volonté et confirme leur effort » (*Inst. chrét.*, 2, 4; 2, 3, 4. *C. R.* 31, 355 sq.). Et Bèze : « Sic agit Deus per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam excitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod est omnium maximum, etiam creet, ut per illa agat quod constituit » (*Adversus Castil. Aphor.*, 22. *Op.*, t. 1, p. 373).

4. *L. c.*, confer Calvin : « On peut bien aussi dire que Dieu aucunement y besongne (es réprouvez), d'autant que Satan, lequel est instru-

5) Bien que les actes qui, par rapport aux hommes, sont appelés et sont réellement des péchés, s'accomplissent Dieu les voulant, les décrétant, les commandant et les opérant, par rapport à Dieu, on ne peut les appeler et ils ne sont pas des péchés, mais des œuvres bonnes et justes. Les hommes, en effet, les accomplissent avec une intention mauvaise, Dieu avec une intention bonne et juste; Dieu ne pèche donc pas, n'est pas cause ou auteur du péché[1].

Ces principes étant exposés, et prouvés, Bellarmin en tire les conséquences suivantes :

1. En vertu de ces principes, Dieu est vraiment et proprement auteur du péché. En effet, d'après ces principes, Dieu pousse les hommes, il les contraint même au péché. Or celui qui pousse et contraint un homme à faire une action est, chez tous les peuples, considéré comme l'auteur principal de cette action... donc Dieu, d'après les adversaires, doit être considéré comme l'auteur principal du péché[2].

---

ment de son ire, selon son vouloir et ordonnance, les pousse çà et là pour exécuter ses jugemens... Le Seigneur aucunement les y encline et meine (au péché) » (*Inst. chrét.*, 2, 4; 2, 3, 4. *C. R.* 31, 355, 357). Et Bèze : « Mala quidem instrumenta, quatenus agunt, male semper agunt, ideoque juste incurrunt in iram Dei; quatenus autem Deus per illa agit, bono Dei operi, vel invita, vel per ignorantiam, serviunt ». *Adversus Castil. Aphor.*, 21. *Op.*, t. 1, p. 373.

1. *L. c.*, confer Zwingle : « Cum Angelum transgressorem facit et hominem (Deus), ipso tamen transgressor non constituitur... Quod Deus operatur per hominem, homini vitio vertitur, non etiam Deo... Unum atque idem facinus, puta adulterium... quantum est Dei auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen ac scelus est ». *De Provid.*, 5, 6. *Op.*, t. 1, p. 364 sq. Calvin donne la même note dans l'institution chrétienne (*Inst. chrét.*, 3, 23, 9. *C. R.* 32, 497. Cf. *Inst. chrét.*, 2, 4, 2. *C. R.* 31, 355). Du même : « Cum justa de causa, licet nobis ignota, a Domino procedant quae scelerate ab hominibus maleficia perpetrantur, etiamsi rerum omnium prima causa sit ejus voluntas, peccati tamen eum esse auctorem nego. » *De aeterna Dei praedest. C. R.* 36, 363. — Du même : « Il faut discerner entre Dieu et les hommes pour contempler en une mesme œuvre sa justice, sa bonté, son jugement; et de l'autre costé la malice tant du diable que des infidèles ». *Contre la secte des Libertins*, 14. *C. R.* 35, 189. — Et Bèze : « Omnia bona sunt, quatenus a Deo efficiuntur, et discrimen illud boni et mali in instrumentis dumtaxat locum habet ». *Aphor.*, 19. *Op.*, t. 1, p. 373. Cf. p. 361 *adversus Castil. Refut.*, 2ae *Calumn.*

2. *L. c.*, 4, p. 255.

Les adversaires répondent que l'intention de Dieu étant bonne, l'intention du pécheur étant seule mauvaise, le pécheur seul, et non Dieu, est l'auteur du péché. Cette réponse est absolument opposée à l'enseignement de saint Paul, qui défend de faire le mal pour que le bien en résulte[1]. Mais de plus, les adversaires ne peuvent nier que Dieu soit l'auteur, non seulement de l'acte matériel mauvais, mais de l'intention mauvaise du pécheur. « Si Dieu, en effet, comme ils le prétendent, pousse les hommes au péché, et qu'il n'y ait pas de péché sans mauvaise intention, certainement Dieu pousse aussi à la mauvaise intention[2] ». Zwingle répond encore que Dieu n'est tenu par aucune loi, tandis que l'homme est tenu par la loi de Dieu; donc dans la même œuvre, la volonté de l'homme transgresse la loi, et elle est mauvaise, la volonté de Dieu ne transgresse pas cette loi, et elle est bonne[3]. « Sans doute, répond Bellarmin, Dieu n'a pas de loi qui lui soit imposée par un législateur supérieur à lui-même; cependant sa sagesse lui est à lui-même sa loi, et comme Zwingle lui-même l'enseigne, ce que la loi est pour nous, la sagesse et la nature divine le sont pour Dieu; Dieu n'est donc pas moins tenu de ne rien faire qui répugne à sa sagesse et à son essence que l'homme ne l'est d'obéir à la loi de Dieu[4] ».

2. Des mêmes doctrines il suit que Dieu est vraiment et proprement pécheur. Trois choses, en effet, sont nécessaires pour qu'il y ait vraiment et proprement péché : une action défendue par la loi de Dieu; une cause libre qui la pose; enfin

que cette cause libre de l'action contraire à la loi de Dieu en soit non seulement cause universelle, mais cause particulière, c'est-à-dire que l'action soit de telle ou telle espèce, parce qu'elle procède de telle cause. Si Dieu concourt à l'acte du péché, comme à tous les actes humains, en qualité de cause universelle, on ne peut le dire vraiment pécheur. Mais s'il con-

1. *Rom.*, 3, 8.

2. Si Deus, ut ipsi volunt, impellit homines ad peccandum, et peccatum non est sine mala intentione, certe impellit etiam ad malam intentionem. *L. c.*, 4, p. 257.

3. *Sermo de Provid.*, 5. *Op.*, t. 1, p. 364.

4. Licet Deo non sit lex posita ab aliquo superiore legislatore, tamen sua sapientia ipsi est lex, et, ut ipse Zwinglius ibidem docet, quod nobis est lex, Deo est ingenium et natura. *L. c.*, 4, p. 258.

court à ces actions mauvaises en qualité de cause particulière, les décrétant dans leur espèce, les commandant, y poussant l'homme, on ne peut comprendre comment Dieu lui-même n'est pas pécheur[1].

Or, tout cela, Dieu le fait, d'après les adversaires[2]. D'ailleurs, si Dieu est auteur du péché dans l'homme, comment n'est-il pas lui-même pécheur[3]?

3. Il y a plus; si les adversaires étaient conséquents avec eux-mêmes, ils devraient admettre que Dieu seul est pécheur, et non pas l'homme. En effet, « personne ne pèche quand il accomplit un acte qu'il ne peut éviter; or nos premiers parents, dans l'état d'innocence, ne pouvaient, au dire de Calvin, éviter le péché; à plus forte raison leurs descendants dégénérés[4] ». Il faudrait même admettre que le péché n'existe pas. En effet, pas de péché dans l'homme, puisqu'il est contraint aux actes mauvais qu'il accomplit; pas de péché en Dieu, puisqu'il est infiniment parfait[5].

Que Dieu ne puisse ni pécher ni être l'auteur du péché, la chose est trop évidente par les témoignages des saintes Écritures qui montrent toutes les œuvres de Dieu bonnes, le Seigneur ne voulant pas le péché, ne le commandant pas, n'y poussant pas les hommes, le péché œuvre propre de la créature, l'homme exhorté par Dieu à ne pas endurcir son cœur[6]. Et l'on ne peut dire avec Calvin, Bèze[7] et P. Martyr[8], que Dieu, tout en défendant le péché, le veut cependant pour manifester par lui sa justice ou sa bonté; cette réponse met en Dieu le mensonge, puisqu'elle le montre défendant extérieurement un acte qu'il veut intérieurement[9].

---

1. Tertium quod ad veram peccati rationem exigitur, est, ut qui actionem cum lege pugnantem facit, non solum libere faciat, sed etiam faciat ut causa particularis, ita ut actio talis sit in specie, quia a tali causa procedit... Si Deus concurrat cum homine ad actionem illam, quae peccatum est, solum ut causa universalis, facile poterit intelligi quomodo et actionis illius causa sit, et causa peccati non sit... Si non solum ut causa universalis, ad eas actiones, quae malae sunt, concurrat, sed etiam ut causa particularis, eas, ut tales sunt in specie, intendat, easque imperet, vel ad eas hominem impellat, nullo modo intelligi potest quomodo Deus ipse non peccet. *L. c.*, 5, p. 259.

2. Cf. *supra*, p. 532. — 3. *L. c.*, 5, p. 260. — 4. *L. c.*, 6, p. 261.
5. *L. c.*, 7, p. 263. — 6. *L. c.*, 8, p. 263 sq. — 7. Cf. *supra*, p. 533.
8. *In Rom.*, cap. 1, p. 30. — 9. *L. c.*, 8, p. 264.

La même doctrine est abondamment enseignée par les Pères; saint Augustin, en particulier, a composé ses trois livres du libre arbitre pour prouver que Dieu n'est pas cause du péché [1]. La raison elle-même nous montre si bien que le péché répugne aux perfections divines, que les païens avaient compris cette vérité [2].

Il reste de réfuter les arguments nombreux que les adversaires proposaient en faveur de leur doctrine. Pour plus de clarté, Bellarmin divise en séries les textes de l'Écriture dont ils abusaient.

Quelques-uns semblent signifier que Dieu a voulu et décrété de toute éternité que les actions mauvaises se fassent [3]. Bellarmin fait remarquer que

dans les œuvres mauvaises, il arrive souvent que l'*action* est mauvaise et la *passion* bonne; l'auteur de l'acte commet une faute, la victime de l'acte se sanctifie ou répare; c'est le cas précisément des exemples allégués; Dieu veut alors et décrète les actes de vertu du patient; il ne veut ni ne décrète les actes mauvais de l'agent, mais seulement les prévoit et les permet [4].

Ailleurs, Dieu semble affirmer qu'il crée les impies afin de faire éclater sa justice par leurs châtiments [5].

Dieu, répond Bellarmin, ne crée pas l'impie, sinon matériellement, pour parler avec l'École, c'est-à-dire qu'il crée cet être qu'il voit devoir être un impie, et de cette impiété, que lui-même n'a pas faite, mais seulement prévue, il se sert pour manifester sa justice et sa puissance... Il faut donc nier que Dieu crée des hommes pour leur malheur éternel, mais ceux qu'il prévoit devoir aboutir au mal ou à la perte, il les crée cependant pour sa gloire [6].

---

1. *L. c.*, 9, p. 266. — 2. *L. c.*, 9, p. 269. — 3. V. g. *Gen.*, 45, 8; 50, 19 (Joseph vendu par ses frères). *Act.*, 2, 23; 4, 27 (la Passion du Christ).

4. In malis operibus, saepe accidit ut actio sit mala et passio bona..., Deus igitur voluit, ac praedefinivit, opera ista virtutum, quae in passione consistunt; opera autem mala agentium non voluit, nec praedefinivit, sed praescivit et permisit. *L. c.*, 11, p. 271.

5. *Prov.*, 16, 4; surtout *Rom.*, 9, 17, 21.

6. Deum non creare impios nisi materialiter, ut in scholis Theologi loquuntur, id est creare eos quos videt futuros impios, ut eorum impietate, quam ipse non fecit, sed tantum praescivit, utatur ad justitiam et potentiam suam manifestandam... Itaque negamus aliquos a Deo creari ad interitum sempiternum, sed eos qui ad malum vel interitum praevidentur ituri, dicimus creari propter gloriam Dei. *L. c.*, 12, p. 272 sq.

Les méchants sont-ils créés pour glorifier par leurs supplices la justice divine en vertu d'un décret divin qui précède la prévision de leurs fautes, ou d'un décret qui suive la prévision de ces fautes? La première hypothèse est celle de Calvin et de Bèze; la seconde, celle des catholiques. Or cette seconde hypothèse suffit à rendre raison des textes les plus effrayants, même de celui où saint Paul montre le potier « tirant de la même masse d'argile un instrument destiné à l'honneur, un autre destiné à l'ignominie [1] ».

On ne doit pas entendre que, d'une matière noble ou indifférente, Dieu ait tiré un instrument pour l'ignominie, mais que d'une matière condamnée et ignominieuse, il a tiré des instruments conformes à celle-ci, alors que de cette même matière, il en a fait d'autres destinés à l'honneur, par sa pure bienveillance et non par la nature de la matière... D'où il suit que les instruments destinés à l'ignominie tiennent de Dieu leur nature d'instruments, de la matière dont ils sont faits leur destinée ignominieuse, les instruments destinés à l'honneur tiennent de Dieu et leur nature d'instruments et leur glorieuse destinée [2].

On doit expliquer de même le passage où Dieu déclare « avoir suscité Pharaon, pour manifester en lui sa puissance [3] »; bien que le Seigneur ait prévu l'endurcissement du prince égyptien devant les avertissements répétés qu'il recevait, il le créa et le conserva dans le monde, pour se servir de sa malice afin d'éprouver le peuple élu, et glorifier ensuite par son supplice la puissance et la justice divine [4].

Ailleurs, l'Écriture semble indiquer que Dieu pousse les hommes au péché, et se sert d'eux comme d'instruments pour des œuvres qui ne peuvent s'accomplir sans péché [5]. On peut

---

1. *Rom.*, 9, 21.

2. Quod dicitur Deus fecisse vasa quaedam in contumeliam, non sic accipiendum est, quasi ipse ex materia nobili, vel indifferenti, fecerit vasa in contumeliam, sed quod ex materia damnata et contumeliosa fecerit vasa qualia materia ipsa postulabat, cum tamen ex eadem materia fecerit alia quaedam in honorem, pro voluntate sua, non pro conditione materiae... Ex quo sequitur, ut vasa facta ad contumeliam, a Deo habeant ut sint vasa, a materia vero, ut sint in contumeliam; vasa vero facta in honorem, a Deo utrumque habeant, et quod vasa sint, et quod in honorem. *L. c.*, 12, p. 273. — 3. *Rom.*, 9, 17; *Exod.*, 9, 16.

4. *L. c.*, 12, p. 275. — 5. V. g. 2 *Reg.*, 16, 10. — 3 *Reg.*, 22, 22. — *Jerem.*, 51, 11.

entendre de quatre manières cette proposition : « Dieu pousse ou incline quelqu'un au mal ». D'abord, « qu'il l'y pousse d'une impulsion proprement dite, soit physique, par motion immédiate de la volonté, soit morale, par commandement proprement dit. Affirmer dans ce sens que Dieu pousse, incline au péché, ce serait un blasphème[1] ».

Dieu peut encore être dit « incliner et pousser au mal les méchants, ou même leur commander l'acte mauvais, et s'en servir comme d'instruments, parce qu'il permet leur mauvaise action[2] ». En effet, bien que généralement on ne puisse dire que la simple permission d'un acte soit une excitation, une provocation à cet acte, à plus forte raison un commandement, pourtant lorsque Dieu, sans la permission duquel rien n'arrive en ce monde, permet, pour une fin déterminée, que quelque chose se fasse, on peut dire par figure qu'il le commande et qu'il y pousse. « Ne disons-nous pas, dans le langage usuel, qu'un chasseur lance son chien sur un lièvre bien qu'il ne fasse que détacher la corde qui retenait le chien et l'empêchait de courir au lièvre[3] ». L'exemple de Satan, et des tortures que Dieu lui permet d'infliger à Job, doit être ainsi compris[4].

Dieu « retire parfois son secours au juste opprimé par l'impie, et donne ainsi à l'impie la victoire; cela suffit encore pour qu'on puisse dire qu'il pousse l'impie au mal, et s'en sert comme d'un instrument »; c'est ainsi qu'il se sert des rois d'Assyrie comme d'instruments pour châtier son peuple, non seulement en les laissant faire, mais encore en retirant au peuple hébreu son secours[5].

---

1. Quatuor modis posse intelligi, ut Deus impellat sive inclinet aliquem ad malum. Primus modus esset si Deus per se et proprie impelleret, vel physice, id est movendo immediate voluntatem, vel moraliter, id est vere et proprie imperando; sed hic modus est manifeste falsus, et in Deum impius ac blasphemus. *L. c.*, 13, p. 277.

2. Deum in Scripturis dici excitare et provocare aliquos ad malum, vel etiam imperare ut male operentur, eisque tamquam instrumentis uti, quia permittit eos male agere. *L. c.* — 3. *L. c.*

4. *Job*, ch. 1 et 2.

5. Ut dicatur Deus excitare ad malum, vel imperare malum, vel uti malis impiorum voluntatibus tamquam instrumentis, quia non solum permittat impios male agere, sed etiam deserat eos, qui affliguntur, et sic donet impiis in eos victoriam. *L. c.*, 13, p. 278.

Enfin,

si toutes ces explications ne suffisent pas à rendre compte de tous les textes, une quatrième peut être donnée, entièrement satisfaisante. Non seulement Dieu permet aux impies de faire le mal, non seulement il retire aux bons son secours et les force ainsi à subir les maux que leur infligent les impies, mais encore il préside aux mauvais vouloirs de ceux-ci, les dirige, gouverne, incline et infléchit par des opérations invisibles; ils sont mauvais par leur propre faute, mais la Providence divine leur permettant de faire tel mal, et non tel autre, les dirige vraiment vers ce mal [1].

On peut même dire avec saint Thomas [2] « que Dieu incline les volontés mauvaises à un acte plutôt qu'à un autre, cela même par une inclination positive,... en leur envoyant une bonne pensée dont le méchant, par sa faute, prend occasion de juger qu'il vaut mieux nuire à tel homme qu'à tel autre, accomplir tel acte mauvais plutôt que tel autre [3] ».

Restent quelques textes, les plus effrayants de tous, dans lesquels Dieu apparaît « aveuglant, endurcissant les cœurs des hommes, au point qu'ils ne puissent ni ne veuillent bien agir [4] ». Les Pères, répond Bellarmin,

enseignent communément que Dieu n'est pas cause positive, mais seulement négative, de l'aveuglement et de l'endurcissement de ses ennemis, c'est-à-dire qu'il permet le mal, abandonne le méchant, n'en a plus pitié. Et c'est justice, car Dieu n'abandonne que ceux qui l'ont abandonné les premiers [5].

---

1. Si forte isti modi non per omnia satisfaciant, accedat alius qui omnino satisfaciet. Deus igitur non solum permittit impios agere multa mala, non solum deserit pios, ut cogantur pati quae ab impiis inferuntur, sed etiam praesidet ipsis voluntatibus malis, easque regit ac gubernat, torquet ac flectit, in iis invisibiliter operando, ut licet vitio proprio malae sint, tamen a divina Providentia, ad unum potius malum quam ad aliud, non positive sed permissive ordinentur... permittendo ut ferantur in unum, et non permittendo ut ferantur in aliud. *L. c.*, 13, p. 278. — 2. *Comment. in Rom.*, cap. 9. *L. c.*, 3.

3. Deum inclinare voluntates males ad unum potius quam ad aliud, etiam positive, inclinando in unum et avertendo ab alio... immittendo, videlicet cogitationem aliquam bonam, ex qua malus, ob suum vitium occasionem sumat judicandi melius esse huic nocere quam illi, sive huic potius iniquitati servire.

4. V. g. *Exod.*, 9, 12; *Joan.*, 12, 39; *Rom.*, 1, 28; 9, 18.

5. Ex communi Sanctorum Patrum sententia, Deum non esse causam excaecationis et indurationis positive (ut sic loquar), sed negative, videlicet permittendo, deserendo, non miserendo. Quod justum esse ne-

Pierre Martyr, dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, reconnaît que les Pères interprètent ainsi les textes les plus terribles [1]. Bellarmin, résumant ici ce qu'il expliquera plus bas sur la grâce suffisante, explique ainsi cet abandon :

Dieu ne donne pas au pécheur la grâce qui conviendrait à son âme pour qu'elle demande et obtienne le secours. Il ne lui envoie pas cette excitation, cet appel, auquel il prévoit que le pécheur répondrait; et bien qu'il ne lui refuse pas la grâce suffisante pour qu'avec elle le pécheur puisse implorer le secours de Dieu, il voit cependant avec certitude que le pécheur n'en usera pas [2].

Les mêmes interprétations peuvent s'appliquer aux passages où Dieu est montré « opérant, faisant lui-même les œuvres mauvaises [3] »; permission, abandon, direction donnée à la volonté mauvaise dans un sens plutôt que dans un autre, peuvent répondre à tout [4].

Les adversaires prétendaient se couvrir de l'autorité de saint Augustin, lorsqu'il affirme par exemple « que rien ne se fait en dehors de la volonté de Dieu, pas même ce qui est contre cette volonté [5] ».

Dieu, répond Bellarmin, n'a pas, à l'égard du péché, de volition ou de nolition positive (il ne peut avoir de volition positive du péché, à cause de sa sainteté, il ne peut avoir de nolition positive, parce qu'alors quelque chose se ferait dans le monde contrairement à sa volonté). Il n'a à l'égard du péché qu'une négation de volonté [6].

Lorsque nous disons que Dieu, à l'égard du péché, n'a pas de nolition positive,

il faut entendre cette parole de la nolition de bon plaisir, qui est une nolition absolue. Dieu, à l'égard du péché, a une nolition positive, la nolition de signe, mais celle-là n'est pas absolue, mais seulement conditionnelle. La volonté de signe, c'est le précepte ou la défense; cette volonté est conditionnelle, parce que, lorsque Dieu commande que quelque chose ne se fasse pas, il ajoute en même temps une peine pour le cas où

---

gari non potest, cum Deus non deserat nisi desertus. *L. c.*, 14, p. 281.

1. Omnes fere patres docent tradere perinde esse ac si diceretur sinere, permitttere, aut deserere; abhorrere enim videntur, ut dicant Deum esse causam peccati. *De Rom.*, cap. 1, p. 35.

2. *L. c.*, 14, p. 282.

3. V. g. 2 *Reg.*, 12, 11; *Luc.*, 2, 34; *Rom.*, 9, 33. — 4. *L. c.*, 15, p. 285 sq.

5. *Enchir.*, 100. *M. L.* 40, 279. — 6. *L. c.*, 16, p. 287.

a chose se ferait; il veut donc, ou que le péché ne soit pas commis, ou que, s'il est commis, le pécheur soit puni; et ainsi la volonté divine est toujours victorieuse [1].

Lorsque, dans le même livre, Augustin ajoute « que Dieu veut quelquefois d'une volonté bonne ce que l'homme veut d'une volonté mauvaise [2] », il s'agit, et le contexte le prouve, d'actes mauvais parce qu'ils sont défendus ou à raison d'une circonstance, non d'actes mauvais intrinsèquement, et que rien ne peut rendre bons. Dans le cas d'actes qui sont intrinsèquement mauvais, et que rien ne peut rendre bons, jamais Dieu ne veut ce que veulent les méchants. Dans le cas d'actes qui sont mauvais, à raison d'un précepte positif les interdisant, ou d'une circonstance, il peut se faire facilement que Dieu veuille d'une volonté bonne, ce que l'homme veut d'une volonté mauvaise. L'exemple que donne Augustin en ce même passage montre que telle est sa pensée [3].

Quant aux objections de raison, que Calvin présentait avec beaucoup de force [4], elles se résolvent en faisant appel à la science infinie de Dieu, par laquelle il connaît « non seulement ce qui existera de fait, mais ce qui existerait si telles et telles causes étaient posées, bien qu'elles ne doivent pas l'être de fait [5] ». En vertu de cette science, dont Bellarmin développera ailleurs les caractères distinctifs [6], Dieu prévoit par exemple que l'homme tombera dans le péché s'il le crée, et sera, après sa chute, racheté par la miséricordieuse bonté de son Seigneur. Cette science des futurs conditionnels, elle est antécédente, selon notre manière de concevoir, au décret par lequel Dieu décide de créer l'homme. Mais si, par elle, Dieu prévoit l'abus

1. Observandum est, id quod diximus, Deum respectu peccati non habere positive nolle, debere intelligi de voluntate beneplaciti, quae absoluta est. Nam habet Deus nolle fieri peccata, voluntate signi, quae non absoluta, sed conditionata est. Voluntas enim signi dicitur praeceptum, sive prohibitio, quae voluntas ideo conditionata dici potest, quia cum Deus praecipit ut aliquid non fiat, simul addit poenam si fiat; proinde, cum aliquid prohibet, non absolute vult illud fieri, sed vult aut non fieri, aut puniri eum qui facit. *L. c.*, p. 288.

2. *Enchir.*, c. 101. *M. L.* 40, 279. — 3. *L. c.*, 16, p. 290.

4. *Inst. chrét.*, 3, 23, 7 sq. *C. R.* 32, 494 sq. — 5. *L. c.*, 16, p. 294.

6. cf. *infra*, p. 583 sq.

que l'homme fera de sa liberté, il ne suit pas qu'il veuille cet abus [1].

Bellarmin termine en résolvant une objection qui n'est pas proposée par les hérétiques, mais par les théologiens catholiques, « pour expliquer davantage la vérité ». Dieu est la cause de tout ce qu'il y a d'être dans l'acte mauvais, comme de tout être au monde. Il semble donc bien être la cause de cette déformité qui se trouve dans le péché. Le cardinal répond avec saint Thomas [2] que ce qui constitue formellement le péché, c'est une privation d'être, « la privation de cette rectitude qui devrait exister dans l'acte de volonté ». Si le péché n'est qu'une privation, il n'a pas de cause positive, mais simplement une cause négative, c'est-à-dire un défaut dans la volonté, et parfois dans l'intelligence humaine. Dieu n'est donc pas la cause de ce qui constitue formellement le péché [3].

III. LE PÉCHÉ DU PREMIER HOMME.

Ce péché fut l'orgueil. — Péché d'Adam et d'Ève. — Ses conséquences pour eux.

Que le premier homme ait dû subir une véritable tentation, le premier chapitre de la Genèse ne permet pas d'en douter. Pourquoi Dieu permit-il cette tentation qu'il savait devoir être fatale à l'homme, les Pères en ont donné d'éloquentes raisons que résume le cardinal; « la toute-puissance, providence, miséricorde et justice de Dieu le réclamaient, comme aussi la beauté de l'univers, la gloire et l'utilité de l'homme lui-même [5] ».

Après avoir une fois de plus affirmé contre Origène que le récit biblique doit être pris dans son sens littéral, et que le serpent qui séduisit Ève fut un serpent véritable, dont se ser-

---

1. *L. c.*, 16, p. 295. — 2. 3ª *Contra Gentes*, 10. — 3. *L. c.*, 18, p. 298 sq.
4. Les mêmes auteurs qui ont traité de l'état de justice originelle ont aussi commenté le récit biblique sur le péché du premier homme. Cf. *supra*, p. 511.
5. *De amissione gratiae*, 3, 1, 2. *Op.*, t. 5, p. 302 sq.

vit le démon [1], le cardinal se demande de quelle nature fut le péché de nos premiers parents. Luther [2] et Calvin [3] y voient une faute d'infidélité, Ève n'ayant pas cru à la parole de Dieu : « Si vous mangez de ce fruit, vous mourrez ». Avec saint Thomas, dont il résume les arguments [4], Bellarmin tient que ce fut une faute d'orgueil; l'Écriture s'explique ainsi plus naturellement, et les commentaires des Pères indiquent plus fréquemment l'orgueil comme ayant été la cause de la perte du genre humain [5]. En particulier, l'opinion de Luther et de Calvin ne saurait être admise; l'infidélité, en effet, suppose en nos premiers parents erreur et déception; or

l'âme de nos premiers parents, éclairée de la lumière divine, ne put être induite en erreur avant que, par son aversion de Dieu, elle n'eût été privée de cette lumière; donc l'infidélité ne précéda pas, mais suivit le premier péché; elle ne fut pas le premier péché [6].

L'orgueil, au contraire, ne suppose pas d'erreur antécédente.

En effet, il a pu commencer dans l'homme par simple irréflexion et inconsidération. Son premier acte ne fut pas : « Je ne veux pas obéir à Dieu »; mais après l'audition des paroles du diable : « Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal », ils commencèrent à réfléchir en eux-mêmes qu'il est beau de ne pas dépendre d'un autre, ils se délectèrent dans leur propre puissance, et s'y complurent; tout occupés de ces pensées, et de ces désirs, ils n'élevèrent pas leur âme vers Dieu, et ne pensèrent pas que cela ne se pouvait faire et ne leur convenait pas; ainsi, peu à peu, se repliant sur eux-mêmes, et se détournant de Dieu, ils commencèrent à être aveuglés, à croire aux paroles de Satan, à mépriser les ordres et les menaces de Dieu [7].

---

1. *L. c.*, p. 306 sq. — 2. *Comment. in 3 cap. Genes. W.* 24, 86.
3. *Inst. Chrét.*, 2, 1, 4. *C. R.* 31, 286. — 4. 2ª 2ᵃᵉ, q. 163.
5. *L. c.*, 4, p. 309 sq.
6. Non potuit mens primorum parentum, divino lumine illustrata, in errorem induci, nisi antea, per aversionem a Deo, lumine illo destituta fuisset. *L. c.*, 4, p. 310.
7. Initium hujus superbiae potuit esse, ac fuit in homine, sine ullo praecedente errore, per solam incogitantiam vel inconsiderationem... volvere coeperunt intra se, pulchrum esse non pendere ab alio, et simul coeperunt delectari propria potestate, eamque appetere, ac vehementer placere sibi,... non erexerunt animam ad Deum, atque paulatim ad se magis ac magis conversi, et a Deo aversi, caecutire coeperunt. *L. c.*, 5, p. 313.

Si l'orgueil fut le premier péché de l'homme, l'infidélité fut le second; la femme ne crut pas à la menace divine en cas de faute, ni même peut-être à la réalité de la défense divine. Adam, malgré les affirmations de Dieu, crut que c'était une légère offense que de manquer au précepte divin pour plaire à une femme qu'il aimait; il se persuada que la menace de Dieu était vaine, en voyant que sa femme, après avoir mangé du fruit défendu, ne mourait pas. Tous deux enfin crurent à la parole du démon : « vous serez comme des dieux ». Il résulte de là que, selon le mot de saint Paul[2], Ève fut séduite par le démon, Adam ne fut pas séduit[3].

Le péché d'Adam fut grave; dans l'état d'innocence, où la partie inférieure de l'homme était si parfaitement soumise à la supérieure, les causes qui produisent en nous le péché véniel n'existaient pas; « le péché ne pouvait entrer en l'homme tant que la justice originelle resterait en lui. Or cette justice ne pouvait être perdue que par une faute mortelle; donc pas de place en l'état d'innocence pour le péché véniel[4] ». La faute d'Adam fut plus grave que celle d'Ève, à cause des dons plus grands qui étaient en lui et du scandale qu'elle produisit; elle fut, en un certain sens, la plus grave des fautes qui se commirent jamais, à raison des circonstances dans lesquelles Adam pécha, et des effets de sa faute; pourtant il peut y avoir des fautes plus graves en elles-mêmes; telle la haine de Dieu[5].

Sur les conséquences de la faute d'Adam pour lui-même et pour Ève, Bellarmin se borne à résumer la doctrine de saint Thomas[6]. Il recueille les enseignements des Pères sur la pénitence et le salut de nos premiers parents, et regarde comme vraisemblable l'opinion d'après laquelle Adam aurait été enseveli sur le mont du Calvaire[7].

1. *L. c.*, 6, p. 314 sq. — 2. 1ª *Tim.*, 2, 14; 2ª *Cor.*, 11, 3. — 3. *L. c.*, 6, p. 317. Toutes ces interprétations de Bellarmin sont appuyées de nombreux textes de Pères, surtout de S. Augustin.

4. *L. c.*, 8, p. 318.

5. *L. c.*, 9, 10, p. 319 sq. — 6. *L. c.*, 11, p. 322 sq. Cf. *Sum. Theol.*, 2ª 2æ, q. 164. — 7. *L. c.*, 12, p. 325 sq.

IV. LA SUITE DU PÉCHÉ D'ADAM. — EXISTENCE EN TOUT HOMME DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Un véritable péché a passé d'Adam à tous ses descendants. — Origine de l'âme humaine par création; conciliation de cette doctrine avec celle du péché originel. — Universalité du péché originel. — L'exception unique : Marie Immaculée.

Les controverses sur l'existence et la nature du péché originel, si ardentes au temps du pélagianisme, s'étaient réveillées depuis l'apparition du protestantisme, et les prédécesseurs de Bellarmin durent reproduire, en les adaptant aux erreurs récentes, les argumentations de saint Augustin et de ses disciples. Les uns le firent dans des ouvrages spéciaux[1], d'autres dans leurs traités de la justification[2].

La présence, en tout homme, du péché originel, avait été niée par Pélage. Quelques contemporains de Bellarmin avaient repris l'antique erreur, ne voyant dans le péché originel que la nécessité de subir la mort[3], ou l'imitation du péché d'Adam par les péchés actuels des hommes[4], ou la propension au péché[5].

Avant tout, il faut donc prouver que « du péché d'Adam un véritable péché est dérivé à ses descendants[6] ». Bellarmin commence par expliquer le chapitre v de l'Épître aux Romains[7].

Du texte de saint Paul on peut conclure que par un seul homme est entré dans le monde un péché, qui rend tous les hommes pécheurs, et comme

1. Tels Maldonat, *De peccato originis. Op. theol.*, Lutetiae, 1677. — Pelten, *De originis peccato disceptatio*, 1576. — Le cardinal Pole, *Discursus de peccato originali*, Lovanii, 1569. — Catharin, *De peccato originali*, Ludguni, 1541.

2. Tels Fisher, *Confut. art.* 3. *Op.*, p. 378. — Cochlaeus, *Philippica II*, p. D, 1 sq. — Andrada, *Orthodox. Explic.*, 3, p. 88 sq. — Stapleton, *De univ. Justif.*, 1. *Op.*, t. II, p. 23 sq. — Osorius, *De justit. caelest.*, 7, p. 130 sq. — Vega, *De justif.*, 2, p. 13 sq.

3. Lefèvre d'Etaples, *In Rom.*, 5, fol. 63.

4. Erasme, *Annot. ad Rom.* 5. *Op.*, t. 7, p. 793.

5. Est ista ad peccandum, amore sui, propensio, peccatum originale, quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam atque ingenium. Zwingle, *Declar. de pecc. orig. Op.*, t. 2, p. 117.

6. *De amissione gratiae*, 4, 3. *Op.*, t. 5, p. 333. — 7. v, 12 sq.

tels sujets à la mort. Or ce péché ne peut être un péché actuel, c'est-à-dire œuvre de la volonté actuelle du pécheur; car les enfants eux-mêmes sont sujets à la mort, et meurent souvent avant d'avoir pu penser à quoi que ce soit de bien ou de mal; donc c'est un péché originel[1].

Contre ses divers adversaires, le cardinal montre que le mot péché doit être pris ici au sens propre. Il ne peut signifier les conséquences du péché d'Adam, puisque le péché est donné clairement comme cause de la mort; il ne peut signifier l'imitation du péché d'Adam par les péchés actuels des hommes, puisque ce péché, comme la nécessité de la mort, existe même dans les enfants, incapables de faute actuelle[2]. Bellarmin fait remarquer que la force de ce dernier argument reste tout entière, quand bien même on traduirait avec Erasme le « ἐφ' ᾧ » de saint Paul, non pas par « *in quo* omnes peccaverunt », mais par « quatenus, in quantum, eo quod, omnes peccaverunt »; cette seconde traduction, comme la première, affirme, dans les enfants comme dans les autres, la présence d'un péché qui ne peut être que le péché originel[3]. Du reste le cardinal maintient la légitimité de la traduction de la Vulgate, qui a pour elle de nombreux Pères, et s'accorde parfaitement avec le contexte[4]. Cette interprétation de saint Paul a été donnée par les conciles de Milève[5] et de Trente[6], « et un catholique n'a plus le droit maintenant de la révoquer en doute ».

D'autres textes de l'Écriture confirment ce passage capital de l'apôtre; tels ceux où l'homme est décrit comme « conçu d'une semence impure », « conçu dans les iniquités[7] »; telle surtout la doctrine de saint Paul où Adam est comparé au Christ, la grâce au péché, la résurrection à la mort; d'où l'on conclut manifestement que tous ceux qui naissent d'Adam contractent le péché et la dette de la mort, de même que tous ceux

---

1. Per unum hominem intravit in hunc mundum quoddam peccatum, quod omnes homines peccatores, et per hoc morti obnoxios, fecit. At ejusmodi peccatum non potest actuale esse, id est actuali voluntate commissum, cum etiam infantes sint morti obnoxii, et saepe moriantur, antequam quicquam boni vel mali propria voluntate designare potuerint: igitur est peccatum originale. *L. c.*, 3, p. 334.

2. *L. c.*, 3, p. 334, 335, 336 sq. — 3. *L. c.*, 3, p. 337 sq.

4. *L. c.*, p. 338. — 5. Cap. 2. *Labbe-Coleti*, t. 3, p. 381. — 6. Sess. 5, 2. Denzinger, *Enchir.*, n° 671. — 7. *Job*, 14, 4. — *Psalm.* 50, 7.

qui renaissent dans le Christ acquièrent la grâce de la justification, et le gage de la Résurrection[1].

Bien avant que l'hérésie de Pélage n'eût paru, les Pères enseignaient expressément la présence dans tous les hommes, et même dans les enfants, de la souillure originelle; le cardinal en apporte vingt et un témoignages[2]. Les condamnations qui, dès que Pélage se fut franchement déclaré, le frappèrent, montrent combien son erreur contredisait les doctrines alors reçues dans l'Église[3].

Les plus anciennes pratiques de l'Église attestent l'existence en tous les hommes du péché originel; tel le baptême des enfants; telles les cérémonies de ce baptême dont les formules supposent la domination du démon sur l'âme de l'enfant[4].

Aux objections que les pélagiens tiraient de divers textes de saint Paul, et que saint Augustin avait résolues, Zwingle en ajoutait quelques autres; toutes supposent qu'il ne peut y avoir dans l'homme d'autre péché que le péché actuel, et c'est précisément le point en question[5]. Le cardinal insiste davantage sur l'objection, tirée des textes de quelques Pères grecs, de saint Jean Chrysostome en particulier, qui semblent nier le péché originel. Il reproduit les justifications qu'en avait données saint Augustin[6].

Contre les « arguments de raison », opposés jadis par les pélagiens, renouvelés par les protestants, le cardinal fait ressortir la différence qui existe entre le péché habituel et le péché actuel.

Le mot péché peut être pris en deux sens : une action mauvaise, et une dette, une tache, qui, l'acte étant passé, restent dans l'âme du pécheur... Dans les enfants il n'y a pas d'action mauvaise, mais seulement une dette et une tache, et voilà pourquoi les enfants n'ont pas besoin que le péché qui est en eux soit l'effet de leur volonté propre, il suffit qu'il soit celui de la volonté des premiers parents[7].

---

1. *L. c.*, 4, p. 341.
2. *L. c.*, 5, p. 342 sq. — 3. *L. c.*, 6, p. 344 sq. — 4. *L. c.*, 7, p. 345 sq.
5. *L. c.*, 8, p. 350 sq. — 6. *L. c.*, 9, p. 352 sq.
7. Peccatum bifariam sumitur. Nam et actio mala dicitur peccatum et reatus, ac macula, quae transeunte actu resident in anima ejus, qui peccavit, peccatum nihilominus appellantur... In infantibus, non actionem malam, sed reatum dumtaxat et maculam ponimus, ac per hoc non re-

A propos de la fameuse objection : « Le péché n'est pas dans la chair, mais dans l'âme; or l'âme ne vient pas d'Adam; comment a-t-elle pu en recevoir le péché? » le cardinal fait remarquer que saint Augustin ne voyait pas de réponse satisfaisante, et pour cette cause se demanda jusqu'à la fin de sa vie si l'âme était créée de Dieu, ou n'était pas plutôt reçue des parents[1]. Avant de répondre à l'objection, il y a donc lieu de donner la doctrine catholique sur l'origine de l'âme. Bellarmin tient que l'opinion de saint Augustin, regardant comme insoluble la question de l'origine de l'âme,

> serait de nos jours peu sûre. On doit donc adhérer à celle qui enseigne que chaque homme a une âme, non pas engendrée, mais créée par Dieu, et unie à la matière lorsque dans le sein de la mère le foetus a été conçu et préparé pour l'animation[2].

Le cardinal reconnaît, avec saint Augustin[3], qu'on ne saurait présenter un texte de l'Écriture où il soit clairement enseigné que l'âme humaine est produite non par génération, mais par création. « En effet les textes dont certains tirent argument[4] prouvent bien que Dieu est l'auteur de toutes les âmes humaines, mais n'indiquent pas la manière dont Dieu les a produites, par création ou par génération de l'âme du premier homme[5] ». C'est donc dans la tradition qu'il faut chercher des preuves. La plupart des Pères qui ont argumenté contre le traducianisme ont enseigné expressément ou équivalemment la création des âmes humaines par Dieu[6]; saint Augustin lui-même a formellement avoué qu'il ne repoussait la doctrine de la création des âmes que parce qu'elle lui semblait incompatible avec le dogme du péché originel[7]. Les scolastiques sont unanimes à

---

quiritur voluntas propria, ut infantes peccatum originale a parentibus trahant, sed sufficit aliena. *L. c.*, 10, p. 357.

1. *L. c.*, p. 359. — 2. Nos, hoc tempore, hanc sententiam minime tutam censemus, et ideo sententiae subscribimus, quae docet hominibus singulis animas singulas, non ex propagine, sed ex nihilo, tum primum creari atque infundi, cum in uteris matrum foetus concepti atque ad animationem praeparati sunt *L. c.*, II, p. 362.

3. *Epist.* 166, *ad Hieron.*, 8. *M. L.* 33, 731. — 4. V. g. *Psalm.* 32, 15; *Eccl.*, 12, 7; *Isai.*, 57, 16. — 5. *L. c.*, 11, p. 360. — 6. *L. c.*, p. 364 sq.

7. *Epist.* 166, *ad Hieron.*, 4, 5; *Ep.* 190, *ad Optatum*, 4. *M. L.* 33, 724 sq., 861 sq.

admettre la thèse de la création des âmes[1] « et par conséquent, depuis cinq cents ans cette thèse est admise communément dans l'Église ». Enfin au concile de Latran Léon X, en définissant « que les âmes sont multipliées avec les corps dans lesquelles elles sont introduites[2] », semble bien lui donner gain de cause. Bellarmin résume enfin les raisons, tirées de l'immortalité et de la spiritualité de l'âme, par lesquelles les scolastiques avaient prouvé qu'elle ne pouvait être produite que par création[3].

L'unique argument qui faisait douter saint Augustin était cette objection des pélagiens à laquelle il ne croyait pas pouvoir trouver de réponse : « Le péché n'est pas dans la chair, mais dans l'âme; or l'âme n'est pas reçue d'Adam; donc le péché n'est pas reçu d'Adam ». On peut répondre

que sans doute l'âme ne vient pas d'Adam comme s'il la produisait ou qu'elle fût produite de l'âme d'Adam, mais qu'elle est cependant une partie de cet homme qui est engendré d'Adam; en effet, pour que le péché nous vienne d'Adam, il n'est pas nécessaire que l'âme soit produite de lui; il suffit que l'homme même, dont l'âme est une partie, soit produit d'Adam [4].

Or il est strictement vrai que l'homme est engendré d'Adam, même si son âme est directement créée de Dieu.

La génération, en effet, a pour terme, non pas la production de la matière, ou celle de la forme, mais celle du composé humain; par conséquent celui qui unit l'âme au corps constitue vraiment l'homme. Or celui qui unit l'âme au corps, c'est celui qui dispose tellement la matière que l'union de l'âme suive infailliblement. Cela l'homme le fait par la génération. L'homme produit donc véritablement l'homme par génération, quelle que soit l'origine de l'âme humaine [5].

Tous ceux qui sont conçus par génération charnelle étant ainsi vraiment fils d'Adam, on comprend qu'ils soient privés comme lui des biens qu'il a perdus.

---

1. *In 2^m Sentent*, dist. 17, 18. — 2. Sess. 8. Denzinger, *Enchir.*, n° 621.
3. *L. c.*, 11, p. 365 sq. — 4. *L. c.*, 12, p. 370. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªe, q. 81, art. 1.
5. *L. c.*, 12, p. 370. Dans les *Recognitiones* de ce livre, Bellarmin fait remarquer « que la propagation du péché originel suppose un décret, un pacte de Dieu avec l'homme, par lequel la justice ou la faute originelle devait être transmise à ses descendants ». *Op.*, t. 1, p. 34.

Les textes scripturaires et patristiques ne désignent qu'Adam comme cause du péché originel. Si donc le péché n'avait été le fait que d'Ève ou d'un de ses descendants, Caïn, par exemple, ni la privation de la grâce, ni les autres terribles conséquences de la faute n'auraient passé au genre humain[1].

En revanche, les mêmes textes affirmant l'extension du péché originel à tous les enfants d'Adam, on ne peut en exempter les enfants des fidèles, comme le veulent Zwingle[2] et Calvin[3]. Il en serait autrement si un homme, conçu d'une façon miraculeuse, ne descendait pas d'Adam par génération charnelle; un seul a, de fait, été dans ce cas, le Christ Jésus[4]. L'usage universel de baptiser les enfants des fidèles, les exorcismes qui se font à leur baptême comme à celui des autres enfants, montrent bien que l'Église les croit, à leur naissance, privés de la grâce sanctifiante et soumis au démon[5].

Une exception ne saurait cependant contredire l'universalité de la règle posée par saint Paul; cette exception, si elle existe, doit être prouvée. L'est-elle pour la conception de la bienheureuse Vierge Marie? Oui, répond Bellarmin. « La doctrine qui affirme l'Immaculée Conception de la Vierge est très pieuse et probable, beaucoup plus probable que la doctrine contraire[6] ». Il est faux cependant que cette doctrine soit un dogme de foi pour les catholiques, comme le prétendent Chemnitz[7] et Hesshusen[8]. Le concile de Bâle qui l'a définie comme « pieuse, conforme au culte de l'Église, à la foi catholique, aux Écritures et à la raison[9] », n'était pas un concile légitime; Sixte IV[10] et

1. *L. c.*, 13, p. 370.

2. *De peccato originali. De Baptismo. Op.*, t. 2, p. 117, p. 89, 91.

3. *Antidot. Conc. Trid.*, Sess. 6, cap. 5. — *Inst. chrét.*, 4, 16, 15 sq. *C. R.* 35, 443; 32, 949 sq. — 4. *L. c.*, 14, p. 371 sq. — 5. *L. c.*

6. Hanc opinionem non esse temerariam, sed piam admodum ac probabilem, atque adeo contraria sententia longe probabiliorem. *L. c.*, 15, p. 373. Dans son *Votum* proposé à la Congrégation du saint office, Bellarmin dit plus nettement encore : « Potest definiri conceptionem virginis sine peccato originali esse recipiendam ab omnibus fidelibus ut piam et sanctam, ita ut nulli deinceps liceat contrarium sentire vel dicere sine temeritate et scandalo et suspicione haeresis » (*Votum*, p. 33).

7. *Exam. Conc. Trid.*, t. 1, col. 117, 118. — 8. *De 600 erroribus Pontif. De peccato*, p. 22. — 9. Sess. 36. *Labbe-Coleti*, t. 17, col. 394. — 10. *Extravag. Cum praeexcelsa. C. J. C.*, t. 2, col. 1265 sq.

le concile de Trente[1], tout en montrant leurs préférences pour l'opinion commune dans l'Église, ont laissé la question libre[2].

Les arguments apportés par Bellarmin pour prouver le glorieux privilège de la Vierge sont ceux-là mêmes que Pie IX donnera dans la Bulle de définition. Adam fut formé d'une terre Vierge; le nouvel Adam devait trouver une matière toute pure de son corps. Ève, figure de Marie, fut toute pure lors de sa formation. L'ange saluant Marie l'appela « pleine de grâce et bénie entre toutes les femmes ». L'Église applique à Marie dans sa liturgie les paroles des Cantiques qui célèbrent la pureté sans tache de l'Épouse. Ces arguments, sans doute, ne donnent pas l'évidence, sans quoi la thèse communément admise serait de foi; mais ils montrent de grandes convenances dans le privilège de Marie[3].

Les expressions très générales des Pères, affirmant la pureté sans tache de Marie, son exemption de toute faute, semblent logiquement inclure l'absence en elle du péché originel. Bellarmin s'attache, en particulier, à la fameuse phrase de saint Augustin : « à cause de l'honneur du Seigneur, je ne veux pas qu'il soit question de la bienheureuse Vierge Marie quand on parle du péché[4] »; il s'efforce de prouver qu'Augustin entend par là l'exemption du péché originel aussi bien que du péché actuel[5]. Douze Pères antérieurs à saint Bernard sont ainsi produits comme témoins du privilège de Marie[6].

Le meilleur argument est celui du consentement de l'Église depuis nombre d'années, consentement attesté par les actes des papes depuis Sixte IV, l'enseignement de presque toutes les Universités, surtout celle de Paris, la fête de la Conception de la Vierge célébrée par tous les pays chrétiens[7].

La raison nous dit que la concession à la Vierge Marie d'un pareil privilège ne dépasse certainement pas la puissance de Dieu; et que cette concession est motivée par les convenances les plus saintes — dignité du Fils de Dieu, union plus intime

---

1. Sess. 5, 5. Denzinger, *Enchir*., n° 674, — 2. *L. c.*, 14, p. 373 sq.
3. *L. c.*, p. 374. — 4. *De natura et gratia*, 36. *M. L.* 44, 267.
5. *L. c.*, p. 375. — 6. *L. c.*, p. 375 sq.
7. *L. c.*, p. 376.

avec sa mère qu'avec toute autre créature, innombrables privilèges déjà concédés à la Vierge[1].

Les objections des théologiens adversaires de l'Immaculée Conception — Bellarmin ne veut nommer que Capreolus et Cajétan[2] — sont résolues par les distinctions connues : Marie, comme tout enfant d'Adam, devait être souillée du péché originel; si elle en a été exemptée de fait, c'est en vertu des mérites du Rédempteur futur; elle a donc, comme les autres hommes et mieux qu'eux, été rachetée par le sang de son Fils;

en cela seul la Vierge diffère des autres qui ont été rachetés du péché originel par la grâce de Dieu et les mérites de la passion du Christ, que ceux-ci sont délivrés du péché originel après leur naissance, quelques-uns avant leur naissance, mais après leur animation, la Vierge au moment même de cette animation[3].

Pour la même raison, on doit dire que Jésus-Christ est mort pour sa mère comme pour les autres hommes; il est mort pour la préserver du péché aussi bien que pour en purifier les autres[4]. Bellarmin admet du reste

qu'avant l'animation, pendant le temps qui séparait la première conception de l'infusion de l'âme, Marie fut réellement, bien qu'à raison d'une seule des parties de son composé, exposée au péché, et qu'elle en aurait été souillée de fait si la grâce ne l'avait aussitôt préservée[5].

On ne peut conclure du privilège de Marie que sa conception dans le sein d'Anne ait été entourée de phénomènes miraculeux, et en particulier que ses parents aient été exempts de ces impressions et mouvements charnels qui accompagnent la conception des enfants des hommes[6].

En répondant à Chemnitz, qui lui opposait les témoignages

---

1. *L. c.*, p. 377. — 2. Argumenta quae vel Capreolus vel Cajetanus vel alii solent adducere. *L.* c., 16, p. 383. — 3. *L. c.*, 16, p. 379.

4. *L. c.*, p. 383.

5. Maria peccato fuit obnoxia quando concepta est in utero matris ante animationem... toto illo tempore quo inter primam conceptionem et in fusionem animae rationalis intercessit, fuit illa non in potentia sed in actu, quamvis ratione unius partis, peccato originali obnoxia, quo sine dubio polluta fuisset, nisi per gratiam praeservata fuisset. *L. c.*, 16, p. 380. — 6. *L. c.*, p. 383.

de saint Bernard[1] et de saint Anselme[2], le cardinal refuse d'admettre que ces grands serviteurs de Marie aient cru qu'au moment de son animation elle ait été souillée du péché originel; lorsqu'ils disent qu'elle a été conçue dans le péché, ils entendent parler de la première conception, celle qui précède l'infusion de l'âme[3].

V. NATURE DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Il n'est ni la substance corrompue de l'âme humaine. — Ni la concupiscence. — Doctrine de saint Paul et de saint Augustin. — Nature de la concupiscence. — Les deux éléments du péché originel; l'acte d'Adam, chef de la race humaine; l'aversion habituelle de Dieu qui en résulte en tous ses descendants.

Contre Illyricus, pour lequel le péché originel était la substance même de l'âme humaine, totalement transformée et pervertie à la suite de la faute d'Adam, et d'image de Dieu devenue image du diable[4], Bellarmin, d'accord en cela avec les Luthériens, prouve que le péché ne peut être une substance; mais seulement un défaut ou une privation[5]. L'Écriture nous enseigne, en effet, à la fois que tout ce qui existe a été fait de Dieu[6], et que tout ce que Dieu a fait est bon[7]; le péché ne peut donc pas être quelque chose de positif, mais une pure privation. La doctrine d'Illyricus ramènerait au manichéisme, en faisant du démon le Créateur de l'âme humaine. « En effet, à la suite de la chute d'Adam, la substance même de l'âme humaine est péché, selon la doctrine d'Illyricus; selon une autre doctrine du même, ce n'est pas Dieu, mais le diable, qui est auteur du péché[8]. »

Autrement répandue et dangereuse était la doctrine com-

---

1. *Epist.* 174, *ad canon. Lugdun. M. L.* 182, 355. — 2. *Cur Deus homo*, 2, 16. *M. L.* 158, 416, 419.

3. *L. c.*, 16, p. 382. Bellarmin répond de même dans son *Votum* aux objections tirées des textes des SS. Anselme et Bernard; il semble cependant moins sûr de son interprétation. *Votum*, p. 46 sq.

4. *Disput. de orig. pec.*, p. 275 sq.

5. *De amissione gratiae*, 5, 1, p. 387.

6. *Joan.*, 1, 3. — 7. 1ª *Tim.*, 4, 4. — 8. *L. c.*, 2, p. 388.

mune aux luthériens[1] et aux calvinistes[2] qui plaçait le péché originel dans la concupiscence et les autres maux infligés au genre humain à la suite du péché d'Adam, et déduisait de cette conception une foule d'erreurs.

Contre eux, on doit tenir

que la corruption de la nature, ou la concupiscence, qui reste même après le baptême dans les fidèles régénérés, n'est pas le péché originel, non seulement parce qu'elle n'est pas imputée, mais parce qu'elle ne saurait l'être, n'ayant rien de la nature du péché[3].

Cette affirmation est prouvée par de nombreux passages de l'Écriture. Saint Jacques ne distingue-t-il pas nettement la concupiscence du péché, comme la cause de l'effet; d'après lui, ce n'est pas la concupiscence, mais le péché qui donne la mort à l'âme[4]. Saint Paul ne déclare-t-il pas : « Ce n'est pas moi qui opère, c'est le péché qui habite en moi; je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, le bien n'habite pas[5]. » Par ces paroles

l'Apôtre montre que la concupiscence, dans l'homme justifié, n'est pas un péché qui puisse le rendre coupable. Il dit, en effet, d'abord, que le mouvement de la concupiscence n'est pas son œuvre, et par conséquent ne lui est pas imputable... Il ajoute ensuite que ce mal n'est pas en lui, mais dans sa chair; or, il est certain que la chair n'est pas capable de péché proprement dit[6].

Le même Apôtre, après avoir longuement exposé la nature de la concupiscence, qu'il appelle tantôt péché, tantôt loi des membres[7], ne conclut-il pas : « Donc pas de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus[8] ». « Concluant que ceux qui sont justifiés dans le Christ n'ont rien à craindre, bien qu'ils sentent encore en eux, dans leurs membres, la concupiscence, qui se révolte contre la loi de l'esprit[9] ». Et ici, il

---

1. Cf. Luther, *Assert. art.* 2 *et* 3. *W.* 7, 103, 110. — Melanchthon, *Loci*, 1ª *Aetas. C. R.* 21, 97; cf. 3ª *Aetas. C. R.* 21, 669 sq. — Chemnitz, *Examen*, Sess. 5, t. 1, p. 100 sq.

2. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 2, 1, 8. *C. R.* 31, 293. — Pierre Martyr, *In 1ᵃᵐ Cor.*, t. 1, p. 155. — 3. *L. c.*, 7, p. 405.

4. *Jacob.*, 1, 14. — 5. *Rom.*, 7, 17 sq.

6. *L. c.*, 7, p. 407. — 7. *Rom.*, c. 6, 7. — 8. *Rom.*, 8, 1.

9. *L. c.*, 9, p. 408.

s'agit, non pas tant d'une condamnation effective, laquelle ne peut être portée qu'après la mort, que de la cause de la condamnation; il n'y a, malgré la concupiscence, dans les justifiés, rien qui mérite condamnation. « Ce texte signifie donc que la concupiscence, telle qu'elle subsiste dans ceux qui ont reçu, par le baptême, nouvelle naissance, n'est pas de sa nature péché[1]. » Les adversaires répondaient que, bien que la concupiscence fût, d'elle-même, digne de condamnation, Dieu remettait cette dette aux baptisés; cette interprétation répugne à la justice de Dieu,

qui dans les Écritures ne remet jamais la dette tant que demeure le fondement de cette dette[2]... Si donc la concupiscence était, comme le veulent les adversaires, dans les régénérés une iniquité digne de la mort éternelle, jamais l'apôtre n'aurait affirmé que ceux-ci n'ont pas de condamnation à craindre, contredisant ce qu'il a dit plus haut : « Dieu juge selon la vérité[3]. »

Enfin et surtout, on peut tirer argument de ces témoignages des Écritures qui enseignent que par le baptême se fait une véritable rémission des péchés, de telle sorte que non seulement soit remise la dette de la peine, mais que les taches de l'âme soient lavées, purifiées, effacées, supprimées. Ces témoignages, longuement étudiés dans le traité du Baptême[4], n'ont pas de sens si la concupiscence, qui demeure dans le baptisé, est un péché.

Calvin reconnaît que les Pères, saint Augustin en particulier, ont vu dans le péché originel autre chose que la concupiscence[5].

Comme cependant Luther, Chemnitz, et Calvin lui-même en plus d'un passage, essaient de se couvrir de l'autorité des Pères, surtout de saint Augustin, Bellarmin relève dans chaque tome des œuvres du saint docteur quelques textes où celui-ci « non seulement ne dit pas que la concupiscence est un péché au sens propre du mot, mais affirme positivement le con-

---

1. *L. c.*, 9, p. 408.
2. *Rom.*, 2, 2; *Psalm.* 5, 7; *Sap.*, 14, 9; *Ezech.*, 18, 25 sq.
3. *L. c.*, 9, p. 409. — 4. *De Bapt.*, 13; cf. *supra*, p. 366.
5. *Inst. chrét.*, 3, 3, 10. *C. R.* 32, 79.

traire[1] ». Les adversaires, embarrassés en particulier par les passages où Augustin affirme formellement « que l'iniquité étant effacée, la lutte avec la chair, la faiblesse demeure[2] », recourent à des explications peu honorables pour le saint docteur, l'accusant d'avoir parlé comme la foule et contre l'Écriture, et d'avoir déguisé la vérité pour ne pas prêter le flanc aux attaques des Pélagiens[3]. Bellarmin relève avec indignation ces commentaires.

Il insiste enfin sur la nature de la concupiscence pour prouver qu'elle ne saurait être identifiée avec le péché. Elle en est l'effet et le châtiment; donc elle ne saurait être le péché lui-même. Tant que l'homme n'y consent pas, ses mouvements sont involontaires, et ne sauraient, par conséquent, porter le nom de péché. Et quelle injure faite aux mérites de Jésus-Christ! Si la concupiscence est vraiment le péché, comme elle demeure dans l'homme, même justifié,

il suit que le Christ ne nous a pas vraiment rachetés et délivrés du péché, mais seulement improprement, en ne nous l'imputant pas; le démon a été plus fort que Jésus-Christ; il a pu vraiment souiller l'âme; le Christ n'a pu la purifier[4].

Le cardinal ne nie pas que dans saint Paul la concupiscence ne soit souvent appelée péché; c'est une métonymie, fondée sur ce fait que la concupiscence, si on lui obéit, est la cause du péché; mais il est faux que la concupiscence soit appelée péché au sens propre[5]; si le cas semble se présenter, c'est qu'il s'agit, non plus des simples mouvements de la concupiscence, mais du consentement de l'homme à ces mouvements[6]. Si « la loi des membres » est dite « répugner à la loi de l'esprit et captiver l'homme sous la loi du péché[7] », on doit remarquer que,

bien que tout péché répugne à la loi de l'esprit, tout ce qui répugne à la loi de l'esprit n'est pas péché..... Ainsi la concupiscence répugne à la loi

1. *L. c.*, 8, p. 411 sq. — 2. *Tract.* 41 *in Joan.* — *Serm.* 6, *de verbis Apostoli. M. L.* 35, 1698; 38, 846.
3. V. g. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 3, 12, 13. *C. R.* 32, 84.
4. *L. c.*, 9, p. 416.
5. V. g. *Rom.*, 6, 12. — 6. *Rom.*, 7, 7. — 7. *Rom.*, 7, 23.

de l'esprit, non pas comme une action s'écartant de la loi qu'elle pourrait et devrait suivre, mais comme une loi contraire poussant au mal[1].

Entre les diverses explications que donne Bellarmin des textes des Pères par lesquels Chemnitz prétendait prouver que l'ancienne Église avait toujours regardé la concupiscence comme le péché proprement dit[2], cette interprétation de saint Augustin est à noter :

Il faut remarquer qu'on peut prendre en trois sens très différents ces mots d'Augustin « reatus concupiscentiae », la culpabilité de la concupiscence. Ou bien il s'agit d'une culpabilité qui naît de la concupiscence, est fondée sur elle, existe par le fait même qu'un homme a cette concupiscence. Ou bien il s'agit de la culpabilité dont la concupiscence est née, non de celle à laquelle elle donne naissance (péché d'Adam méritant divers châtiments). Ou bien il s'agit de la culpabilité à laquelle la concupiscence donne naissance lorsqu'elle emporte le consentement de l'homme; dans ce troisième cas, l'homme n'est pas pécheur parce qu'il a en lui la concupiscence, mais parce qu'il lui cède... Les adversaires expliquent partout dans le premier sens l'expression d'Augustin; nous la prenons, nous, dans le second ou le troisième, et nous entendons par elle, non le péché même, mais son effet ou sa cause[3].

Les divers textes opposés par Chemnitz sont interprétés ainsi. Le cardinal reconnaît encore qu'Augustin appelle souvent « mal » la concupiscence; mais il ne s'agit pas du mal moral, mais de la faiblesse et de la langueur de nos puissances, conséquence du péché d'Adam[4]. Enfin le saint docteur emploie souvent le mot « péché » dans un sens large, pour signifier corruption ou vice, de quelque nature qu'ils soient. Autrement il se contredirait fréquemment, puisqu'il nie dans de nombreux passages que la concupiscence soit péché, et l'affirme dans d'autres; dans les premiers, il prend le mot au sens strict, dans les autres, au sens large[5].

Après la doctrine des hérétiques, formellement condamnée par le Concile de Trente[6], Bellarmin réfute deux opinions soutenues par des catholiques à son époque, et qui ne lui semblent pas conciliables avec les décrets du Concile. La pre-

1. *L. c.*, 10, p. 121, cf. Pierre Martyr ; *In 1^am Cor.*, 1, p. 167.
2. *Exam. Conc. Trid.*, Sess., 5, t. 1, p. 107 sq.
3. *L. c.*, 13, p. 430. — 4. *L. c.*, p. 432. — 5. *L. c.*, p. 435.
6. Sess. 5, 5. Denzinger, *Enchir.*, n° 674.

mière, jadis proposée par Pierre Lombard[1] et quelques autres scolastiques, avait été reprise par Jean Driedo[2]; elle voyait dans la concupiscence, partie du péché originel, une qualité morbide, ajoutée à l'âme, et excitant perpétuellement en elle de mauvais désirs[3]. Cette opinion n'a pas été enseignée par saint Augustin, dont se réclamait Driedo. En plus d'un passage, en effet, le saint docteur affirme que ce qui est en l'homme concupiscence vicieuse est dans les animaux la nature même[4].

Or il est certain que dans les animaux privés de raison il n'y a aucune qualité vicieuse, qui les incline aux mauvais désirs, mais seulement l'appétit sensitif, qui répugnerait à la raison, si elle existait en eux. Dans l'homme donc, il n'y a pas de qualité positive surajoutée à l'appétit sensitif, mais cet appétit lui-même est vicieux en l'homme, parce qu'il n'est pas soumis à la raison comme il le devrait, et comme il le serait, si l'homme n'avait, à cause de son péché, perdu la justice originelle[5].

De plus, si la concupiscence est une qualité positive, elle doit avoir une cause positive. Cette cause ne peut être Dieu, qui deviendrait alors ou cause du péché, ou du moins cause de la tentation, ce qui contredit la doctrine de saint Jacques[6]. Elle ne peut être le démon, ou à plus forte raison toute autre créature, qui ne saurait produire une qualité spirituelle dans l'âme humaine[7]. Enfin, cette qualité spirituelle semble absolument inutile pour expliquer la concupiscence; « en effet, pour que la chair éprouve des désirs contre l'esprit, c'est assez qu'elle ait l'appétit sensitif, comme les bêtes, et que le frein de la justice originelle lui soit enlevé[8] ». Certains tenants de l'opinion réfutée voyaient dans cette qualité morbide de l'âme le péché originel lui-même; contre eux vaudraient les arguments proposés contre les luthériens, et ils tomberaient sous les anathèmes du concile de Trente[9].

---

1. *In 2^m sentent.*, dist. 31, § 2 et 3. — 2. *De gratia*, p. 46 sq.
3. Originale peccatum... duo complectitur; unum, originalis justitiae carentiam,... alterum curvitatem quamdam, seu inclinationem carnaliter concupiscendi, secundum quam animus hominis, in libidinem pronus, habitualiter conversus est in temporale et commutabile bonum. Driedo, *De gratia*, p. 58. — 4. V. g. *Contra Julian.*, 5, 14. *M. L.* 44, 776.
5. *L. c.*, 15, p. 442. — 6. *Jacob.*, 1, 13 sq.
7. *L. c.*, 15, p. 442 sq. — 8. *L. c.*, p. 443. — 9. *L. c.*, p. 443.

Incomplète, et par là même fausse en partie, est la théorie de Pighi[1] et de Catharin[2] pour lesquels le péché originel n'est pas autre que le péché d'Adam lui-même. Trois conséquences se tirent de ce principe : Le péché originel est le même dans tous les hommes. Il ne fut réellement qu'en Adam, et n'est dans ses descendants que par imputation. Il n'y a rien dans les enfants qui soit à proprement parler péché; défaut de justice originelle, dette, tout cela est en eux non pas faute, mais peine, à moins qu'on ne parle métaphoriquement, en attribuant à l'effet le nom de sa cause[3]. Bellarmin regarde comme « fausses et hérétiques ces deux assertions que le péché originel n'est autre que la première transgression actuelle d'Adam, et qu'il n'y a rien dans les enfants qui soit vraiment péché[4] ». Elles sont absolument contraires à plusieurs enseignements clairs du concile de Trente[5]. Plusieurs des arguments tirés de l'Écriture et des Pères contre les luthériens peuvent aussi leur être opposés[6].

Quelle est donc la vraie nature du péché originel?

Si on entend par péché un acte opposé à la loi de Dieu, le péché originel est la première désobéissance d'Adam, commise par lui, non en tant que particulier, mais en tant que représentant du genre humain tout entier. Si on entend par péché ce qui reste dans l'homme après l'acte coupable, et lui mérite le nom, non de péchant, mais de pécheur, le péché originel est la privation de la justice originelle, ou l'aversion habituelle de la volonté, qu'on peut aussi appeler une tache rendant l'âme odieuse à Dieu[7].

L'erreur de Pighi et de Catharin fut d'avoir négligé ce second élément de la notion de péché.

Le péché originel, considéré en tant qu'acte, n'est autre que

---

1. Unicum illud esse peccatum, ipsius nempe originis nostrae, hoc est Adae, quod sonat vocabulum. *Controv.* 1. *De pecc. orig.*, p. 30.

2. Nullus actus noster proprius talis fingi potest, nec alius quisquam parentum nostrorum, nisi illa primi patris nostri prima praevaricatio actualis, id est illa vetiti fructus comestio, quae fuit actuale peccatum ipsius Adae; haec ergo sola dicenda est peccatum nostrum... cetera vero mala (carentia gratiae, etc.), juxta primam hanc et maximam peccati rationem, dici peccata non possunt, nisi quia ex eo peccata praevenerunt. *De lapsu hominis*, 6. *Opuscula*, p. 183.

3. *L. c.*, 16, p. 445. — 4. *L. c.*

5. .Sess 5. Denzinger, *Enchir.*, nos 670 sq. — 6. *L. c.*

7. *L. c.*, 17, p. 416.

le péché d'Adam, agissant comme chef de la race humaine; la doctrine de saint Paul sur les hommes péchant en Adam [1], constitués pécheurs par la désobéissance d'un seul [2], condamnés pour la faute d'un seul [3], ne peut s'entendre autrement, et les Pères, saint Augustin surtout, lorsqu'ils veulent faire comprendre comment les enfants d'Adam sont participants de sa faute, rappellent l'unité morale qui existe entre le chef de la race et ses descendants [4]. La raison, enfin, nous dit

que si nous n'établissons pas qu'en Adam et avec Adam nous avons vraiment péché, nous ne pourrons jamais expliquer qu'il y ait dans les nouveau-nés une véritable faute; et le dogme catholique paraîtra alors non plus surpasser, mais contredire la raison... Quoi que nous montrions du péché d'Adam s'attachant aux petits enfants, la dette de la peine, la privation de la grâce, jamais cela ne pourra leur être imputé, ni même exister en eux, si cela ne procède d'une action libre à laquelle ils auront en quelque façon participé [5].

Quant au second élément du péché, qui reste dans le pécheur après l'acte coupable, il est, lorsqu'il s'agit du péché originel, « la privation du don de la justice originelle constituant une aversion habituelle de l'âme par rapport à Dieu [6] ». Cette privation était, pour Catharin et Pighi, un effet, une peine du péché originel, non le péché originel lui-même; en cela fut leur erreur.

Si en disant que la privation de la justice originelle est un effet du péché originel on n'entendait pas nier que cette privation fut, à proprement parler, un péché, mais simplement affirmer qu'elle ne serait pas péché si elle ne procédait pas de l'acte coupable d'Adam, la proposition serait vraie, et c'est celle même que nous défendons [7].

---

1. *Rom.*, 5, 12. — 2. *Rom.*, 5, 19. — 3. *Rom.*, 5, 18.
4. Cf. de nombreux textes de saint Augustin. *L. c.*, 18, p. 448.
5. Nisi ponamus in Adamo et cum Adamo nos vere peccasse, nulla ratione explicari poterit, quomodo in parvulis recens natis sit aliqua vera culpa, et hoc catholicum dogma non tam supra rationem, quam contra rationem, esse videbitur. Nam quidquid dicamus in parvulis ex peccato Adami haerere, sive reatum, sive aversionem, sive gratiae privationem, sive quid aliud, illud nullo modo parvulis vitio dari, ac ne esse quidem poterit, nisi processerit ab actione libera, cujus actionis illi aliquo modo participes fuerint. *L. c.*, 18, p. 448.
6. *L. c.*, 19, p. 449.
7. *L. c.*, 19, p. 450.

La proposition se prouve, en montrant

que de tout ce qui reste dans l'âme du pécheur, après que l'acte du péché est passé, il n'y a rien qui puisse, à proprement parler, s'appeler péché, si ce n'est la privation de la justice, l'aversion habituelle de Dieu, la souillure de l'âme, qui ne sont qu'une seule et même chose [1].

Le cardinal énumère ces suites de l'acte coupable dans l'âme du pécheur; perte de l'innocence première, mérite de l'inimitié divine et de la peine éternelle, mauvaise habitude acquise, aversion habituelle de Dieu, privation de la grâce sanctifiante, et souillure de l'âme qui en résulte. De ces suites, seules les trois dernières peuvent s'appeler vraiment péché. L'aversion habituelle de Dieu

est une obliquité persistante et habituelle de la volonté. De même, en effet, qu'un homme qui s'est volontairement détourné du soleil en reste détourné jusqu'à qu'il se retourne vers le même soleil; de même qu'un doigt volontairement courbé garde sa courbure jusqu'à ce qu'il soit redressé par un acte contraire, de même la volonté, qui s'est éloignée de Dieu par l'acte du péché, reste éloignée de lui jusqu'à ce que, par la pénitence, elle revienne à lui [2].

Or,

de même que le péché actuel est l'aversion actuelle de Dieu et de sa loi, de même le péché habituel est l'aversion habituelle de Dieu et de cette loi [3].

Quant aux dernières suites du péché actuel, elles s'identifient avec l'aversion habituelle de Dieu.

La grâce de Dieu, existant habituellement dans la volonté, la rend formellement tournée vers Dieu, juste, droite, belle; la privation de cette grâce rend cette volonté habituellement détournée de Dieu, injuste, oblique, hideuse [4].

---

1. Ex omnibus quae remanent in anima peccatoris, transeunte actu peccati, nihil est quod propriam peccati rationem habere possit, nisi privatio justitiae, sive aversio et macula, quae unum et idem sunt. *L. c.*, 19, p. 450.

2. Aversio, sive obliquitas voluntatis, manens per modum habitus. Ut enim qui faciem a sole avertit, manet aversus, donec iterum ad eumdem solem faciem suam convertat, et digitus sponte curvatus curvitatem retinet, donec iterum per actum contrarium dirigatur, sic etiam voluntas, quae per actum peccati a Deo recessit, in eo recessu permanet, donec iterum ad Deum per paenitentiam accedat. *L. c.*, p. 450.

3. Ut peccatum actuale est aversio actualis a Deo, et ejus lege, ita peccatum habituale est aversio habitualis a Deo, et ejus lege. *L. c.*, p. 451.

4. Privatio gratiae et macula.... re non differunt ab aversione habi-

Les autres suites du péché actuel, au contraire, ne constituent pas l'âme dans cet état d'éloignement de Dieu qui est, à proprement parler, le péché.

VI. LES PEINES DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Sort des enfants morts sans baptême. Ils sont damnés, souffrent de leur damnation, mais ne subissent pas la peine du feu. — Sentiment de saint Augustin. — Maux temporels qui sont les suites du péché originel.

La première question qui se pose concerne le sort des enfants morts avec le seul péché originel, avant d'en avoir été purifiés par le baptême. A l'époque de Bellarmin, elle était aussi discutée qu'à celle de saint Augustin. Zwingle et Calvin affirmaient que ces enfants jouiraient du ciel, aussi bien que les baptisés, au moins s'ils étaient nés de parents chrétiens [1]. Catharin et Pighi, tout en les déclarant exclus du ciel, prétendaient qu'ils seraient bienheureux d'une béatitude naturelle, et vivraient à jamais dans une sorte de paradis terrestre [2]. Nombre de théologiens, suivant en cela saint Thomas et les principaux scolastiques [3], affirmaient qu'ils étaient damnés, privés de la vision béatifique, mais ne souffraient pas de cette privation. D'autres reprenaient le sentiment de Pierre Lombard [4], pour lequel les enfants morts sans baptême, damnés, devaient pendant l'éternité souffrir de la peine du dam, non de celle du sens. D'autres enfin les plaçaient purement et simplement en enfer pour y souffrir les deux peines du dam et du sens [5].

La première opinion est hérétique, et contredit ouvertement

---

tuali. Nam cum gratia Dei, per modum habitus in voluntate inhaerens, eam formaliter conversam ad Deum, justam, rectam, formosamque efficiat, ejus privatio voluntatem eamdem habitualiter aversam, injustam, obliquam et deformem facit. *L. c.*, p. 451. Cf. saint Thomas, *Sum. Theol.*, I^{a} 2^{ae}, q. 86, art. 2.

1. Réfutés dans le traité du Baptême; cf. *supra*, p. 359.

2. Catharin, *De statu puerorum. Opuscula*, p. 161 sq., 167 sq. — Pighi, *Controversiarum*, 1, p. 35.

3. *In 2^{m} Sent.*, dist. 33. — 4. *In 2^{m} Sentent.*, dist. 33.

5. V. g. Driedo, *De gratia*, 1, 3, 2. *Op.*, p. 61.

l'Écriture sainte qui refuse l'entrée du royaume des cieux à quiconque ne sera pas né à nouveau de l'eau et de l'Esprit [1]. La seconde, celle de Catharin et de Pighi, concédant une éternité de bonheur naturel aux enfants non purifiés de la tache originelle, semble également

non seulement fausse, mais hérétique; et la foi catholique nous oblige à tenir que les enfants morts sans baptême, sont purement et simplement damnés, et doivent être éternellement privés, non seulement de la béatitude surnaturelle, mais de la béatitude naturelle [2].

De l'infidèle, en effet, il est dit que la colère de Dieu demeure sur lui, qu'il est par nature fils de colère [3]; tous les hommes ont été condamnés pour la faute du seul Adam [4]; ceux-là seuls qui ont part à la résurrection première sont heureux, saints, et échappent à la puissance de la seconde mort [5]; ceux qui ne sont pas inscrits au livre de vie doivent être jetés dans l'étang de feu [6]. Comment ces terribles paroles peuvent-elles s'accorder avec l'idée d'un bonheur éternel, même naturel, concédé à ceux qui n'ont pas été régénérés et purifiés de la faute originelle [7]? Les conciles contemporains de saint Augustin n'admettent pas que les enfants morts sans baptême aient « la vie éternelle », soient exempts de la « perdition [8] ». Celui de Florence déclare que « les âmes de ceux qui décèdent avec le seul péché originel descendent promptement en enfer, pour y être punies cependant de peines inégales [9] ». Celui de Trente les exclut de « la vie éternelle [10] ». Les papes et les Pères, saint Augustin surtout, et ceux qui l'ont suivi, donnent du sort des enfants morts sans baptême des descriptions terribles qui ne peuvent s'accorder avec l'idée d'un bonheur naturel [11]. La raison même nous dit qu'après le jugement général, le monde entier devant être recouvert par les eaux, il n'y a plus de place pour des êtres humains qu'au ciel ou en enfer [12]. D'ailleurs, comment expliquer la perfection de l'intelligence et de

1. *Joan.*, 3, 5. — 2. *L. c.*, 2, p. 455. — 3. *Joan.*, 3, 36. *Ephes.*, 2, 3.
4. *Rom.*, 5, 18. — 5. *Apoc.*, 20, 6. — 6. *Apoc.*, 20, 15.
7. *L. c.*, 2, p. 456. — 8. *Epist. August.*, 175-176. *M. L.* 33, 761, 763.
9. Sess. ult. Denzinger, *Enchir.*, n° 588. — 10. Sees. 5. Denzinger, *Enchir.*, n° 673. — 11. *L. c.*, p. 457 sq. — 12. *L. c.*, p. 459.

la volonté dans des enfants morts sans avoir pu acquérir d'idées et incapables d'en acquérir après la mort [1]? Les descriptions que Catharin et Pighi font de leur bonheur naturel les montrent plus heureux après le péché d'Adam qu'ils ne l'auraient été s'ils étaient morts dans l'état de pure nature; comment cette idée s'accorderait-elle avec celle de la déchéance originelle [2]?

A l'encontre, Bellarmin réfute également la cinquième opinion, celle que Driedo avait empruntée à quelques anciens scolastiques, et déclarait trouver dans saint Augustin et ses premiers disciples.

L'opinion selon laquelle les enfants morts sans baptême seraient éternellement punis, dans le corps comme dans l'âme, de la peine du sens comme de celle du dam, n'a pas été ouvertement réprouvée par l'Église; elle est généralement rejetée par les diverses écoles, et nous semble improbable [3].

Dans l'Écriture, la peine du feu n'est attribuée qu'à des péchés actuels. Innocent III, dans un décret célèbre, affirme « que la peine du péché originel est la privation de la vision de Dieu, celle du péché actuel les tourments de l'enfer éternel [4] ». Les Pères montrent fréquemment une différence entre les peines des enfants morts sans baptême et celles des hommes qui ont négligé de recevoir le baptême ou sont morts chargés d'autres fautes graves;

ces textes ne peuvent se concilier avec ceux que nous avons cités plus haut (sur la damnation des enfants non baptisés) à moins que nous ne disions que ces enfants ne souffrent pas en enfer la peine du sens, mais seulement la peine du dam [5].

Bellarmin tient que saint Augustin lui-même, à aucune époque de sa carrière, n'admit la peine du feu pour les enfants morts sans baptême. Jamais il ne rétracta sa doctrine sur « la sentence du juge qui tient le milieu entre le supplice et la récompense [6] ». Il admet pour ceux qui n'ont en mourant d'autre faute que la faute originelle « la damnation la plus légère », et

1. *L. c.*, p. 459 sq. — 2. *L. c.*, p. 460. — 3. *L. c.*, 4, p. 465.
4. *C. majores.* Denzinger, *Enchir.*, n° 341.
5. *L. c.*, 4, p. 165. — 6. *De lib. arbitr.*, 3, 23. *M. L.* 32, 1304.

n'ose dire qu'il aurait mieux valu pour eux ne pas naître [1]. Lorsqu'il les place parmi ceux qui iront au feu éternel [2],

il entend par le feu éternel le lieu où est le feu éternel, ou le lieu de la damnation, non une certaine espèce ou qualité de peine..... Selon Augustin et son école, les enfants souffriront du feu éternel, parce qu'ils seront retenus en enfer, non parce qu'ils y seront brûlés; Augustin donne partout comme certain que les enfants non baptisés seront dans le lieu du feu éternel, avec le diable et ses anges; il ne se prononce pas sur la qualité et la grandeur de leur supplice [3].

Bellarmin accorderait plus volontiers que saint Fulgence admettait la peine du feu pour les enfants morts sans baptême [4], mais son avis ne saurait prévaloir contre celui de tant de Pères, et de la quasi-unanimité des théologiens [5].

Reste l'opinion de saint Thomas [6], de saint Bonaventure [7], et de beaucoup d'autres, qui tout en admettant que les enfants morts sans baptême sont damnés, tiennent qu'ils ne souffrent pas de cette damnation. Bellarmin se refuse à la suivre pour rester fidèle à la doctrine de saint Augustin et de son école. Il affirme donc

que ces enfants auront dans l'âme une véritable douleur, en comprenant qu'ils sont privés de la béatitude éternelle, de la société de leurs frères et de leurs parents plus heureux, et plongés dans la prison de l'enfer pour y passer leur vie dans des ténèbres perpétuelles [8].

Il concède du reste à ses illustres adversaires que cette douleur sera très faible, à cause de la faiblesse des facultés de ces petits damnés, du sentiment qu'ils auront que ce n'est pas par leur faute qu'ils sont privés des biens éternels, de leur inexpérience du bonheur terrestre ou céleste. Comment cependant ne pas avoir quelque tristesse en pensant au bonheur qui aurait pu être le leur et qui ne le sera pas? Or rien ne permet de croire que la connaissance de ce bonheur leur soit dérobée [9].

---

1. *Contra Julian.*, 5, 11. *M. L.* 44, 809.
2. *Sermo* 14, *de verbis apostoli*, 3. *M. L.* 38, 1357.
3. *L. c.*, 5, p. 468, 469.
4. *De fide ad Petrum*, cap. 27. *M. L.* 65, 701.
5. *L. c.*, p. 469. — 6. *In* 2^m *Sent.*, dist. 33, art. 2.
7. *In* 2^m *Sent.*, dist. 33, art. 3, q. 2. — 8. *L. c.*, 6, p. 470.
9. *L. c.*, 6, p. 471 sq.

Le traité se termine par l'exposition des maux temporels qui sont la conséquence du péché originel pour les enfants d'Adam. Maux de l'intelligence ; ignorance, légèreté, curiosité malsaine. Maux de la volonté ; faiblesse, lâcheté, amour-propre, souci des choses présentes, dédain des biens futurs. Maux des facultés inférieures ; concupiscence et passions de tout genre. Maux du corps ; maladie et mort. Maux infligés du dehors, puissance donnée au démon sur l'homme, haine et luttes des hommes entre eux, révolte des animaux et des éléments contre l'homme[1]. Bellarmin s'attache en particulier à prouver contre les Pélagiens que la concupiscence est un grand et terrible mal ; les plaintes des écrivains sacrés et des Pères, l'expérience commune ne le disent que trop[2]. Et tous ces maux sont donnés par l'Écriture et les Pères comme le châtiment du péché originel[3]. Sans doute, ils auraient pu exister dans l'état de pure nature, et voilà pourquoi de leur présence la raison ne peut conclure certainement l'existence de la faute originelle. Pourtant, cette vérité étant une fois connue par la révélation, la raison la confirme. Il est, en effet, très vraisemblable que Dieu, si bon et si miséricordieux, n'aurait pas soumis à de telles misères ses créatures si une faute grave ne les avait méritées[4].

1. *L. c.*, 8 sq., p. 473 sq. — 2. *L. c.*, 14, p. 481.
3. *L. c.*, 15, p. 481 sq. — 4. *L. c.*, 15, p. 483.

CHAPITRE XV

LA RESTITUTION DE LA GRACE PAR JESUS-CHRIST. LA GRACE ET LE LIBRE ARBITRE.

I. NATURE ET DIVISIONS DE LA GRACE.

Grâce en général. — Grace « gratum faciens » et « gratis data ». — Grâce habituelle et actuelle. — Grâce efficace et suffisante. — Grâce opérante et coopérante. — Existence de la grâce habituelle. — Elle s'identifie réellement avec la charité. — Existence de la grâce purement suffisante. — Sa distinction de la grâce efficace. — Systèmes opposés. — Le congruisme.

Avant d'entrer dans ces controverses où il trouvera pour adversaires, non seulement les protestants, mais de nombreux docteurs catholiques, Bellarmin définit soigneusement les termes qu'il emploiera. La grâce, dans un sens très général, c'est tout bienfait de Dieu, qu'il soit naturel ou surnaturel; tels la liberté, les autres dons reçus en naissant. Dans un second sens plus strict, le mot grâce ne s'applique

qu'à ces bienfaits divins qui, surajoutés à notre nature, ne sont nécessaires, ni pour la constituer, ni pour la conserver, n'en découlent pas, ne lui sont dus en aucune façon; telle la justice originelle dans Adam. Dans un troisième sens rigoureux, enfin, ces bienfaits de Dieu peuvent seuls être appelés grâces, qui non seulement sont surnaturels, et non dus à l'homme, mais sont conférés aux hommes indignes par les mérites de Jésus-Christ [1];

telle la justification actuelle de l'homme. C'est de la grâce prise au second et au troisième sens, qu'il s'agira. Parmi les divisions habituelles de cette grâce, les plus importantes pour le sujet présent sont les suivantes. La grâce est « *donnée gra-*

1. *De gratia et lib. arbitr.*, 1, 1. *Op.*, t. 5, p. 499 sq.

tuitement » « gratis data », lorsqu'elle est conférée à l'homme principalement en vue du salut d'autres hommes ; tels le miracle, la prophétie, le don des guérisons. Elle rend l'homme agréable à Dieu *gratum faciens* lorsqu'elle lui est principalement conférée en vue de son propre salut. Cette grâce, qui rend l'homme agréable à Dieu, peut être habituelle ou permanente, telles les vertus infuses de foi, d'espérance, de charité ; elle peut être actuelle, secours spécial pour tel cas donné, « motion de Dieu par laquelle l'homme est aidé à produire tel acte qui, en quelque façon, dépasse sa nature [1] ». Cette grâce actuelle, ou secours spécial, se distingue du secours général que Dieu donne à l'homme pour tous ses actes quels qu'ils soient, et sans lequel il n'en pourrait produire aucun ; le secours général est donné par Dieu, comme auteur de la nature, pour tous les actes des puissances naturelles, tant bons que mauvais ; « le secours spécial est donné par lui, comme auteur de la gloire, et pour ces œuvres seules qui, dépassant les forces de la nature, sont ordonnées à la fin de la béatitude éternelle ; donc pour les seules œuvres bonnes [2] ». Cette grâce actuelle est excitante ou adjuvante : excitante, telles ces illuminations ou inspirations divines par lesquelles Dieu frappe notre cœur pour nous réveiller du sommeil du péché et de la négligence dans les bonnes œuvres ; adjuvante, telle cette coopération, direction et protection divine, par laquelle nous sommes aidés à choisir et à exécuter ce que la prévenance divine nous a inspiré [3]. Enfin, et surtout, la grâce actuelle peut être simplement suffisante, ou efficace. Ces deux grâces, sur l'explication desquelles s'engageront tant de controverses, sont définies de même par les diverses écoles.

La grâce est dite suffisante lorsque Dieu envoie à l'homme vocation et excitation, lui prépare direction, protection et coopération telles qu'il puisse, ainsi excité et appelé, vouloir croire, se convertir, et faire le bien, alors que cependant il ne veut pas tout cela. La grâce est efficace lorsque Dieu envoie à l'homme cette vocation et excitation, et lui prépare direction, protection et coopération telles qu'infailliblement l'homme ainsi excité et appelé voudra répondre, et répondra, par sa foi, sa conversion, ses bonnes œuvres [4].

1. *L. c.*, 2, p. 500 sq. — 2. *L. c.*, 2, p. 501. — 3. *L. c.*, p. 502.
4. Auxilium sufficiens dicitur, quo Deus ita hominem vocat, et excitat

La grâce efficace elle-même se divise en

opérante qui nous fait vouloir, et coopérante qui nous fait accomplir ce que nous avons résolu [1].

Ces définitions étant posées, le cardinal aborde l'étude de la grâce habituelle. « Existe-t-il une grâce habituelle qui rende agréable à Dieu celui qui la possède? » Les protestants des diverses sectes n'avaient pas assez de railleries pour cette conception scolastique d'un *habitus*, ou du moins d'une qualité permanente existant dans l'âme à la manière d'un habitus [2]. A eux s'ajoutait Albert Pighi, qui déclarait « que l'école, en concevant la grâce comme une qualité, créée dans notre âme par Dieu, identique à la vertu de charité ou distincte de cette vertu, a admis des chimères nullement fondées sur la parole de Dieu [3] ». Au contraire l'ensemble des théologiens catholiques [4]

enseigne constamment qu'un *habitus* surnaturel nous est infus de Dieu, par lequel notre âme est ornée et perfectionnée, et rendue juste et agréable à Dieu [5].

Et il n'y a pas là une simple opinion d'école. Le concile de Vienne, parlant des effets du baptême, choisit comme « plus probable, et mieux concordante avec les paroles des saints et des théologiens modernes », l'opinion d'après laquelle « la grâce informante et les vertus sont conférées dans le baptême

et juvare dirigendo, protegendo, cooperando paratus est, ut revera possit ille, sic excitatus et vocatus, velle credere, velle converti, velle bonum aliquod facere, tamen reipsa non velit credere, aut converti, aut bonum illud facere. Auxilium efficax dicitur, quo Deus ita hominem vocat, et excitat, et juvare dirigendo, protegendo, cooperando, paratus est, ut infallibiliter reipsa velit ille, qui sic excitatur et vocatur, et reipsa credat, convertatur, bonum faciat. *L. c.*, 2, p. 504.

1. *L. c.*, 2, p. 504.

2. Chemnitz, *Examen.*, t. I, p. 143 sq. — Calvin, *Antidot. Conc. Trid.*, Sess. 6, cap. 7. *C. R.* 35, 449. — Hesshusius, *De 600 erroribus*, 6, 2, p. 38.

3. In scholis fere imaginantur gratiam Dei, qualitatem aliquam, increatam animae nostrae a Deo, vel eamdem cum caritatis habitu, vel distinctam ab eodem. Quae commentitia universa existimo, nec in Scripturis ullam authoritatem habere. *De lib. arbitr.*, 5, fol. 76.

4. *In 1^m Sent.*, dist. 17. *In 2^m Sentent.*, dist. 27.

5. *L. c.*, p. 505.

tant aux enfants qu'aux adultes [1] ». Et le concile de Trente « dans sa session 6, bien qu'il n'ait pas voulu définir si la grâce qui nous rend agréables à Dieu est un *habitus* proprement dit, ou une autre qualité, semble avoir défini assez clairement qu'elle est une qualité permanente et inhérente à l'âme à la façon d'un habitus [2] ». La pensée de ce dernier concile devient plus claire encore par cette description que les auteurs du catéchisme font de la grâce baptismale : « qualité divine, inhérente à l'âme, et comme une splendeur et une lumière, qui effacent toutes les taches de nos âmes et les rendent plus belles et plus splendides [3] ».

Cette idée de la grâce habituelle, Calvin la combattait par le texte où saint Paul nous montre « beaucoup de justes constitués tels par l'obéissance d'un seul homme [4] » ; le réformateur en concluait : « La justice ne peut donc pas être une qualité inhérente à notre âme, mais la seule imputation de la justice du Christ [5] ». Nous estimons, répond Bellarmin,

que beaucoup sont constitués justes par l'obéissance du Christ, en ce sens que, par les mérites du Christ, nous sommes réconciliés avec Dieu, et recevons de lui cette justice, qui est une qualité infuse et inhérente à notre âme [6].

Le contexte de l'apôtre exige cette interprétation, car il oppose l'injustice où nous a placés la désobéissance du premier homme à la justice où nous place l'obéissance du second Adam.

Or l'injustice d'Adam ne nous fut pas seulement extérieurement imputée, mais elle nous est vraiment inhérente, à la façon d'un *habitus*, et nous l'avons contractée par la désobéissance de ce premier homme dont nous sommes les fils [7].

---

1. Denzinger, *Enchir.*, n° 411.
2. *L. c.*, 3, p. 505. Bellarmin en appelle au chapitre 7, où la justification est dite non seulement la rémission des péchés, mais la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par la susception volontaire de la grâce et des dons ; où, dans le justifié, le concile montre, en même temps que la rémission des péchés, l'infusion de la foi, de l'espérance et de la charité inhérentes à l'âme (Denzinger, *Enchir.*, n°s 681, 682 ; cf. can. 11, n° 703). — 3. *De baptismo*, 50.
4. *Rom.*, 5, 19. — 5. *Antidot. Conc. Trid.*, Sess. 6, cap. 7. *C. R.* 35, 449.
6. *L. c.*, 4, p. 506. — 7. *L. c.*, p. 506.

Lorsque le Christ dit à la Samaritaine : « L'eau que je donnerai à l'homme sera une source jaillissante jusque dans la vie éternelle [1] »,

cette source est l'Esprit-Saint, habitant en nous par la grâce, ou encore (opinion que Bellarmin regarde comme plus probable), c'est la grâce même répandue en nous par l'Esprit-Saint qui y habite..... Or on ne peut douter que par source on ne comprenne quelque chose de permanent et de fixe, et par là est signifiée cette grâce, inhérente à notre âme comme un habitus, et de laquelle découlent les ruisseaux des bonnes œuvres, jaillissante jusque dans la vie éternelle [2].

L'Écriture ne nous dit-elle pas encore « que la grâce est répandue dans nos cœurs [3] ».

L'effusion, la diffusion de la grâce, ou de la charité, dans les cœurs des hommes, ne se rapporte pas à une action de l'homme, mais à un don de Dieu.... par ailleurs, on ne peut appeler une pure faveur extrinsèque de Dieu un don répandu dans nos cœurs; ce nom indique quelque chose qui atteint le cœur, le purifie et le renouvelle, pour parler avec l'apôtre [4].

Et ces passages où la grâce est comparée « à un gage, à un sceau, à une onction, à une semence [5] », toutes choses permanentes et créées, comment les interpréter autrement que d'une qualité permanente, inhérente à l'âme [6] ?

Les Pères, « sans doute, n'emploient pas les noms d'*habitus* ou de qualité, mais décrivent la grâce en tels termes qu'on peut facilement conclure avec le concile de Vienne que la doctrine de la grâce habituelle est conforme aux témoignages des anciens [7] ».

La raison s'exerçant sur les données de la foi nous amène aux mêmes conclusions. Raisons de la part de Dieu; il aime les justes et hait les pécheurs; or on ne peut concevoir aucun

---

1. *Joan.*, 4, 14. — 2. *L. c.*, 4, 506.

3. *Rom.*, 5, 5. — *Tit.*, 3, 5 sq.

4. Effusio aut diffusio gratiae, sive caritatis, in corda hominum, non ad actionem hominis, sed ad donum Dei collatum homini, referri debent; actiones enim effunduntur ex cordibus (*Matth.*, 15, 19) non effunduntur aut diffunduntur in corda. Neque donum in corde effusum externus Dei favor proprie dici potest, sed aliquid ipsum cor attingens, purgans ac renovans, ut apostolus loquitur. *L. c.*, 4, p. 507.

5. 2ª *Cor.*, 1, 22. — 1ª *Joan.*, 2, 27; 3, 9. — 6. *L. c.*, p. 507. — 7. *L. c.*, p. 507 sq.

changement en Dieu; donc ce changement est en l'homme, qui de haï devient aimé; Dieu ne pouvant se tromper dans ses affections, il faut donc qu'il y ait, dans l'homme justifié, une beauté vraie et spirituelle qui le rende agréable à ses yeux [1]. D'ailleurs, l'amour de Dieu est efficace; celui qu'il aime, il le rend bon; l'homme aimé de lui est donc vraiment transformé [2].

Raisons du côté de l'homme. Fait pour la gloire éternelle, il doit accomplir des œuvres surnaturelles par lesquelles il puisse tendre, et enfin parvenir, à cette fin. Mais les œuvres surnaturelles réclament un être surnaturel, une forme surnaturelle [3].

Raisons du côté des sacrements. Le baptême ne justifie pas seulement les hommes, qui ont l'usage de la raison, mais les enfants, les insensés, parfois les endormis. Or tous ceux-là, n'ayant pas l'usage de leur raison, sont incapables de justice actuelle; c'est donc la justice habituelle qui est en eux [4].

Si saint Augustin a blâmé Pélage de prétendre que les enfants devaient recevoir le baptême afin de devenir les fils de Dieu, les héritiers de son royaume [5], ce n'est pas à cause de cette affirmation, mais à cause de celle qui l'accompagnait, que le baptême ne trouvait pas dans les enfants de faute originelle à purifier [6]. Saint Augustin a semblé parfois entendre par grâce non une qualité, un habitus, mais le Saint-Esprit lui-même qui gouverne l'âme; tel le texte fameux où il compare la volonté humaine au cheval, la grâce au cavalier qui la guide [7].

Le saint docteur parle en même temps de la grâce créée et incréée, c'est-à-dire de Dieu, qui par ses dons créés réside en nous, nous conduit, nous guide et nous gouverne... par là il ne nie pas les qualités infuses, mais les affirme plutôt, puisque par elles Dieu habite en nous [8].

---

1. *L. c.*, p. 508. — 2. *L. c.*, 4, p. 508. — 3. *L. c.*, p. 509. — 4. *L. c.*
5. *De peccat. merit. et remiss.*, 1, 18. *M. L.* 44, 121. — 6. *L. c.*
7. *Hypognost.*, 3, 20. *M. L.* 45, 1632 (fausse attribution à saint Augustin; cf. *M. L.* 45, 1611).
8. Augustinum loqui de gratia simul creata et increata, id est de Deo, qui per dona sua creata sedet in nobis, et variis modis nos ducit, regit, moderatur et gubernat... hinc autem non tolluntur habitus creati et infusi. *L. c.*, p. 509.

Cet *habitus* de la grâce, qui nous rend agréable à Dieu, se distingue-t-il de l'*habitus* infus de charité? Bellarmin les identifie en réalité, et n'admet entre eux qu'une distinction de raison; il s'oppose en cela à saint Thomas[1] et à plusieurs de ses disciples, qui placent entre la grâce et la charité une distinction réelle, désignant comme sujet de l'une la substance de l'âme, comme sujet de l'autre la volonté; il n'admet pas davantage l'opinion d'Alexandre de Alès[2] et d'Albert le Grand[3] qui voient entre grâce et charité une distinction formelle.

Par contre, celle de Durand, n'admettant entre elles qu'une distinction nominale, ne lui semble pas plus tenable[4]. L'opinion qui identifie réellement grâce et charité, déjà soutenue par Scot[5], et plus récemment par André Vega[6], semble à Bellarmin plus conforme à la doctrine du concile de Trente sur la justification, bien que le concile se soit refusé à prononcer dans les matières disputées entre catholiques. En effet, lorsque les Pères traitent expressément de la justification, ils en indiquent comme unique cause formelle la charité; si la grâce sanctifiante se distinguait réellement des *habitus* des vertus infuses, on pourrait à bon droit reprocher au concile de n'en avoir pas fait mention[7].

Les anciens Pères font perpétuellement consister la justice, par laquelle nous sommes justifiés devant Dieu, et apparaissons agréables à ses yeux, dans les vertus, et spécialement dans la charité[8]. Les écrivains sacrés attribuent à la charité tout ce que saint Thomas et son école attribuent à la grâce, tout spécialement la production en nous de l'être surnaturel, qui nous rend fils de Dieu, participants de la nature divine[9].

Si toutes les propriétés que les adversaires attribuent à la grâce se trouvent dans la charité, « il faudra donc dire, ou que les Écritures contiennent une fausse doctrine, ce qui n'est pas admissible, ou que la grâce ne se distingue de la charité que

1. Ia IIae, q. 110, art. 3, 4. — 2. *Sum. Theol.*, p. 3, q. 69, 2, 4.
3. *2 Sent.*, dist. 26, art. 3. — 4. *2 Sent.*, dist. 26, q. 1, n° 8.
5. *In 2 Sent.*, dist. 26. — 6. *In conc. Trid.*, 7, 25 sq., p. 115 sq.
7. Sess. 6, cap. 7. Denzinger, *Enchir.*, nos 681, 682. — 8. *L. c.*, 6, p. 512.
9. Ia *Joan.*, 3, 1; 4, 7.

par une distinction de raison, ce qui est la thèse par nous soutenue [1] ».

Si la charité et les autres vertus infuses sont distinctes de la grâce, comme les puissances le sont de la substance de l'âme, elles devraient disparaître quand la grâce disparaît, comme les puissances de l'âme disparaîtraient si l'âme venait à être anéantie. Or la vertu infuse de foi ne se perd pas lorsque la grâce a été perdue par le péché [2]. Bellarmin s'efforce de montrer que toutes les propriétés signalées dans la grâce par ses adversaires conviennent aussi bien à la charité; nulle nécessité donc de distinguer deux *habitus* différents [3].

Sans doute, les conciles de Vienne [4] et de Trente [5], dans leurs énumérations, distinguent la grâce des vertus et des dons; mais ou bien la grâce signifie ici la charité distinguée des autres vertus, ou bien les deux mots grâce et vertu sont absolument synonymes « comme lorsque nous disons de quelqu'un qu'il est saint et bon, innocent et juste [6] ».

Quant à ces textes de l'Écriture qui montrent la charité comme postérieure à la grâce [7], il y faut entendre par grâce du Saint-Esprit « la bienveillance de Dieu à notre égard, et non pas une qualité existant en nous; Dieu en effet a deux façons de nous aimer : la première *pour que nous soyons* justes et saints, la seconde *parce que nous sommes* justes et saints [8].

Par contre, l'opinion de Durand, qui n'admet pas même de distinction de raison entre la charité et la grâce, mais seulement une différence de noms, a contre elle presque tous les théologiens, qui admettent une distinction quelconque entre ces deux dons de Dieu; et de plus « la grâce fait l'homme aimé de Dieu, la charité le fait aimant de Dieu, selon le concept commun »; il y a donc, entre ces deux dons, au moins une différence de raison [9]. Un seul et même habitus de charité,

---

1. *L. c.*, 6, p. 513 sq. — 2. *L. c.*, p. 514. — 3. *L. c.*, p. 514 sq.
4. Denzinger, *Enchir.*, n° 411. — 5. Denzinger, *Enchir.*, n° 681.
6. *L. c.*, 6, p. 515.
7. V. g. *Rom.*, 5, 5; *Gal.*, 5, 22; 1ª *Joan.*, 4, 10.
8. *L. c.*, 7, p. 517.
9. *L. c.*, 6, p. 511.

en tant qu'il concerne le sujet, l'homme lui-même, et l'orne, le rend agréable à Dieu, s'appelle grâce; en tant qu'il concerne l'œuvre du sujet, et rend la volonté prête à aimer Dieu par-dessus toute chose, il s'appelle proprement charité [1].

Cet *habitus*, cette vertu de charité, est une vertu créée; elle n'est pas le Saint-Esprit lui-même. Cette thèse est dirigée contre Pierre Lombard qui avait enseigné que dans l'homme, la cause, ou le principe prochain de l'amour de Dieu, était le Saint-Esprit présent en lui, et non une vertu créée, telle que la foi ou l'espérance; il y a donc, d'après lui, cette différence entre la charité et les autres vertus, qu'en plus de l'acte on trouve, quand il s'agit des autres, un *habitus* créé d'où il procède; quand il s'agit de charité, on ne trouve pas d'*habitus* créé, mais le Saint-Esprit, présent en l'homme, le meut directement à l'acte d'amour [2]. Cette doctrine fut réfutée par tous les scolastiques dans leurs commentaires des sentences; Bellarmin se borne à résumer les arguments de saint Thomas [3]. Il insiste en particulier sur le texte de saint Paul, où la charité est montrée « répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné [4] »; il s'agit bien ici de la charité habituelle, et de celle dont procède notre amour de Dieu; or elle est montrée distincte du Saint-Esprit comme l'effet l'est de sa cause [5]. Au sujet des passages de saint Augustin qui avaient induit en erreur Pierre Lombard, les explications de saint Thomas sont reproduites [6].

Les grâces données gratuitement sont les unes des *habitus* permanents, telles la sagesse et la science; les autres des motions de Dieu passagères, telles la prophétie ou le don des miracles [7];

---

1. Unum atque eumdem habitum, qua parte subjectum respicit atque hominem ipsum, in quo inest, exornat, Deoque gratum et amabilem reddit, gratiam nominari; qua parte respicit opus, et voluntatem promptam efficit ad Deum super omnia diligendum, dici proprie caritatem. *L. c.*, 6, p. 511.

2. *1 Sentent.*, dist. 17. — 3. 2ª 2ae, q. 23, art. 2. — *Quaest. disp. De caritate*, 1.

4. *Rom.*, 5, 5. — 5. *L. c.*, 9, p. 519.

6. *Quaest. disp. de caritate*, 1.

7. Cf. 1ª *Cor.*, 12, 28, énumération de ces grâces.

en effet un *habitus* a ceci de propre que celui qui le possède peut en user à son gré; or on ne peut douter que ceux qui ont le don de science, de sagesse, et semblables, puissent s'en servir à volonté; au contraire le don de prophétie ou celui des miracles n'était pas toujours au service de ceux qui le possédaient[1].

Quelques hommes semblent avoir eu habituellement le don des miracles, « tels les rois de France guérissant à volonté les écrouelles »; mais dans ces privilégiés eux-mêmes ce don n'était pas un véritable *habitus;*

les miracles en effet ne proviennent pas d'une vertu créée qui serait inhérente à l'homme, mais de la vertu de Dieu qui assiste celui qui fait le miracle[2].

Les grâces données gratuitement sont, d'après saint Paul, séparables les unes des autres; elles peuvent même être séparées de la grâce qui rend agréable à Dieu; un scélérat comme Caïphe n'a-t-il pas prophétisé[3]? Au dernier jour, plusieurs des réprouvés ne se rappelleront-ils pas avec amertume les prophéties et les miracles par eux accomplis au nom du Seigneur[4]? Cependant d'ordinaire ces faveurs ne sont accordées qu'aux amis de Dieu.

Le cardinal aborde enfin la question difficile entre toutes, celle de la distinction entre la grâce suffisante et la grâce efficace. La légitimité de cette distinction doit, avant tout, être établie contre les protestants, pour lesquels « la grâce de Dieu est de soy-mesme vertueuse pour accomplir et mettre en effect son œuvre[5] ». Comment en douter cependant lorsqu'on voit dans l'Écriture des hommes recevoir de Dieu un secours

1. Proprium est habituum, ut qui eos habent, pro arbitrio eis utantur; porro dubitari non potest quin ii qui habent donum scientiae, sapientiae, et similia, iis uti possint quando velint; contra vero certum est, donum prophetiae non semper affuisse prophetis, sed tunc solum a Deo ad aliquid praenoscendum illustrabantur. *L. c.*, 10, p. 522.

2. Quod si aliqui donum sanitatis habere videantur per modum habitus, quales sunt reges Francorum, qui curant morbum strumae quando volunt, tamen neque in iis donum illud est vere habitus, siquidem miracula non fiunt ex virtute aliqua creata, quae in hominibus inhaereat, sed ex virtute Dei, quae iis assistit, qui miracula faciunt. *L. c.*

3. *Joan.*, 11, 50. — 4. *Matth.*, 7, 22. — 5. Calvin, *Inst. chrét.*, 2, 3, 10. *C. R.* 31, 347.

suffisant, et pourtant ne pas se convertir; ceux-là eurent évidemment un secours suffisant, qui ne fut pas efficace [1].

Tels les Juifs comparés à la vigne qui, comblée des soins de Dieu, porte des grappes sauvages au lieu de raisin [2]; refusant de se rendre à l'appel du Sauveur qui veut les rassembler comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes [3], résistant continuellement au Saint-Esprit [4].

N'est-il pas évident par ces textes qu'à certains hommes sont envoyés de bons désirs, capables de produire en eux la conversion, et qu'ils refusent de se convertir. Si les Juifs n'avaient pas reçu ces bons désirs, pourquoi dirait-on qu'ils résistent au Saint-Esprit; s'ils ne pouvaient résister, pourquoi ces âpres reproches de saint Étienne [5]?

Au contraire, nous apprenons de la même Écriture qu'à quelques hommes est concédé un secours efficace, que leur conversion suivra infailliblement. Lorsque le Seigneur dit : « Quiconque a écouté mon Père et appris ses enseignements vient à moi [6] », il affirme l'existence « d'une voix du Père parlant dans l'intime du cœur, et persuadant infailliblement ». Lorsqu'il déclare « que personne n'arrachera ses brebis de sa main [7] », il affirme l'existence « d'une grâce efficace, par laquelle infailliblement ces hommes seront convertis, et persévéreront jusqu'au bout ». Lorsque saint Paul parle des saints « appelés de Dieu selon son décret » et « au bien desquels tout coopère », il ajoute : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés..., ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés [8] ».

Bien qu'il y ait, par conséquent, beaucoup d'appelés qui ne répondent pas, et ne sont pas justifiés, ceux cependant qui sont appelés selon le dessein de Dieu répondent tous et sont justifiés; et c'est pour cela que

1. Auxilium Dei vere sufficiens adfuisse nonnullis, qui tamen reipsa conversi non sunt, ac per hoc auxilium illud efficax non fuisse, manifesto colligitur e sanctis litteris. *L. c.*, p. 524.

2. *Isai.*, 5, 3 sq. — 3. *Matth.*, 23, 37. — 4. *Act.*, 7, 51.

5. Satis aperte significat quibusdam inspirari bona desideria, et ita inspirari, ut converti possint, et tamen eos nolle converti. Nam si non inspirabantur Judaeis illa bona desideria, quomodo resistebant Spiritui sancto? Si non poterant resistere, cur a Sancto Stephano tam acriter arguuntur. *L. c.*, 11, p. 525. — 6. *Joan.*, 6, 45. — 7. *Joan.*, 10, 28. — 8. *Rom.*, 8, 29 sq.

l'Esprit-Saint prononce d'eux sans restriction : « Ceux qu'il a appelés, il les a justifiés » ; cette vocation selon le dessein de Dieu, que ne méprise aucun des appelés, c'est la grâce efficace [1].

Les adversaires faisant un grand usage des textes de saint Augustin, le cardinal montre que le saint docteur a, en plus d'un passage, affirmé l'existence, et de la grâce purement suffisante, et de la grâce efficace [2].

Si l'on n'accorde pas l'existence de la grâce purement suffisante, il n'y a plus de responsabilité pour l'homme qui ne peut éviter la faute, plus de bonté et de justice de Dieu, « qui semble abandonner ses amis avant d'être abandonné d'eux ». Et ces paroles des saints, qui s'accusent de ne pas correspondre à la grâce, de ne pas faire tout le bien qu'ils pourraient, deviennent un non-sens [3]. Si l'on n'accorde pas l'existence de la grâce efficace, le fondement de la prédestination divine disparaît [4]. Ces arguments seront abondamment développés dans la suite.

Mais en quoi consiste l'efficacité de la grâce? Bellarmin distingue deux opinions extrêmes, dont il ne nomme pas les auteurs dans ses *Controverses*.

La première place l'efficacité de la grâce dans le consentement et la coopération humaine; la grâce est dite efficace à cause de son effet obtenu, et elle obtient cet effet parce que la volonté humaine lui coopère. Ces auteurs estiment donc qu'il est au pouvoir de l'homme de rendre efficace une grâce qui autrement, d'elle-même, ne serait que suffisante [5].

---

1. Licet multi sint vocati, qui non respondent, nec justificantur, tamen qui vocantur secundum propositum, omnes respondent et justificantur. Et ideo de his absolute pronuntiat spiritus sanctus : « Quos vocavit hos et justificavit. » Ista vocatio secundum propositum, quam nullus vocatus contemnit, gratia est efficax. *L. c.*, 11, p. 526.

2. Pour la grâce purement suffisante, Bellarmin cite les textes où Augustin décrit les hommes « appelés de Dieu, ne voulant pas répondre à l'appel, et ne devant s'en prendre qu'à eux-mêmes s'ils n'ont pas répondu ». *Lib.* 83 *quaest.*, q. 68. *M. L.* 40, 73; de même celui où Augustin affirme que tous les justifiés peuvent, s'ils le veulent, persévérer. *De corrept. et gratia*, 7. *M. L.* 44, 923. Pour la grâce efficace, il rappelle Paul « converti par une vocation grande et très efficace » (*De grat. et lib. arbitr.*, 5. *M. L.* 44, 889) cette grâce « qu'aucun cœur dur ne repousse, et par laquelle est enlevée la dureté première du cœur » (*De praedest. Sanctorum*, 8. *M. L.* 44, 971).

3. *L. c.*, p. 527. — 4. *L. c.* — 5. *L. c.*, 12, p. 527.

Cette opinion

est absolument opposée au sentiment de saint Augustin, et autant que je puis m'en rendre compte, au sens même des divines Écritures [1].

Augustin, en effet,

cherche dans les seuls secrets de la volonté divine la raison pour laquelle une grâce efficace est donnée à l'un, non à l'autre [2].

Quant aux écrivains sacrés, ils nous montrent la grâce efficace dans l'appel fait par Dieu à certains hommes, dans l'enseignement qu'il a daigné leur donner; ils affirment que l'homme n'a rien qu'il n'ait reçu de Dieu, que notre foi elle-même est un don divin; que le Seigneur nous donne non seulement de croire dans le Christ, mais de souffrir pour lui; qu'il opère en nous le vouloir et le faire selon sa volonté [3]. Cette opinion renverse les fondements du dogme de la prédestination.

Si, en effet, l'efficacité de la vocation ne dépend pas de l'appel de Dieu, mais de la volonté humaine, il n'y a plus, de la part de Dieu, prédestination, mais seulement prescience [4].

Ce serait de plus un véritable abus de mots que de distinguer la grâce suffisante de la grâce efficace, s'il n'y a aucune différence entre ces deux grâces, mais que tout vienne de la volonté humaine [5].

Quelle école est visée dans cette description et dans ces blâmes? Les adversaires de la béatification de Bellarmin les ont appliqués à Molina et à ses disciples; et comme au moment de la controverse *de Auxiliis*, le cardinal, tout en blâmant et réfutant certaines thèses de Molina qui lui semblaient inexactes, affirma cependant

qu'on ne peut les condamner comme pélagiennes parce qu'on ne trouve

---

1. Haec opinio aliena est omnino a sententia B. Augustini, et quantum ego existimo, a sententia etiam scripturarum divinarum. *L. c.*

2. Augustinus refert in arcanum divinae voluntatis cur uni detur gratia efficax, alteri non detur. *L. c.*

3. *Joan.*, 6, 45; *Psalm.* 93, 12; 1ª *Cor.*, 4, 7; *Philipp.*, 1, 28 sq.; 2, 13.

4. Si vocatio efficax non penderet a proposito Dei, sed ab humana voluntate, nullus locus praedestinationi relinqueretur, sed tantum praescientiae. *L. c.*, 12, p. 528. — 5. *L. c.*

aucun passage de l'Écriture, ou aucune décision ecclésiastique contre elles [1],

il fut accusé d'avoir, en cette circonstance grave, et dans un écrit composé pour éclairer Clément VIII, déguisé sa véritable pensée [2]. Que Bellarmin ait eu en vue les opinions de Molina dans le chapitre des *Controverses* que nous venons de citer, la chose ne paraît pas niable. En effet, dans l'écrit sur les *nouvelles controverses* où il nomme et cite expressément Molina, il expose la théorie qu'il lui prête à peu près dans les mêmes termes que la théorie anonyme par lui réfutée dans le *De gratia*, et il la réfute par les mêmes textes de saint Augustin et de l'Écriture sainte [3]. Mais si, dans le *De gratia* comme dans le *De novis controversiis*, l'opinion qui tire l'efficacité de la grâce du consentement de la volonté humaine est donnée comme fausse, contraire à la doctrine de saint Augustin et peu conforme à l'Écriture sainte, pas plus dans le premier ouvrage que dans le second elle n'est présentée comme hérétique et condamnable. Dans le *De novis controversiis*, l'appréciation

---

1. Propositio Molinae « Divisio auxilii in efficax et inefficax ab effectu, et arbitrii libertate pendet; cum enim illi assentitur fit efficax, cum rejicitur fit inefficax ». Haec propositio falsa omnino mihi videtur, et sancto Augustino contraria... non tamen eam audeo damnare erroris Pelagiani, ut faciunt censores;... quia non video locum Scripturae, vel decretum Ecclesiae expressum in contrarium. *De novis controversiis, 1ª controversia. Coll. Le B.*

2. *Voto del Em^mo Passionei*, p. 43.

3. Prima sententia est aliquorum scholasticorum, quam sequi videtur Molina in sua concordia. Haec sententia docet efficaciam gratiae pendere ab humana voluntate; nam si homo vult cooperari gratiae sufficienti, illa redditur efficax; si non vult cooperari, redditur inefficax; et ideo isti auctores dicunt, quod si duo homines habeant eamdem gratiam, sive idem auxilium Dei, poterit fieri ut unus convertatur, alter non convertatur, quia unus vult cooperari Deo, alter non vult... Haec opinio falsa mihi videtur, et recte reprehendi in Censura praedicatorum. Nam frustra vocatur gratia efficax, si efficacia non est in ipsa gratia, sed in libero arbitrio, et ideo, licet isti auctores fateantur verbis gratiam efficacem, tamen reipsa illam negare videntur... Ista opinio non est conformis sancto Augustino... Denique non videtur valde conformis scripturae. *De novis controversiis. — De 1ª Controv. Coll. Le B.* Si le R. P. Schneemann avait eu connaissance de ces textes, il n'aurait pas, je crois, écrit « que Bellarmin n'a pas attaqué dans les *Controverses* la doctrine de Molina ». *Controversiarum*, p. 235.

de Bellarmin est exprimée en termes plus modérés que dans les *Controverses,* mais elle n'a pas changé pour le fond. Que d'ailleurs cette appréciation soit trop rigoureuse; que la doctrine du *De concordia* ne mérite pas les reproches qui lui sont adressés, beaucoup l'ont soutenu avec raison [1].

Une autre opinion est à l'extrême opposé. Bellarmin, dans les *Controverses,* n'en nomme pas davantage les auteurs.

D'autres enseignent que la grâce efficace est une action physique de Dieu, qui détermine la volonté à vouloir et choisir le bien que la grâce excitante lui inspire; et comme il ne se peut faire que Dieu détermine physiquement la volonté sans que cette volonté soit, de fait, déterminée, cette grâce ne peut pas ne pas avoir infailliblement son effet [2].

Pour cette opinion le cardinal est plus sévère que pour la précédente.

Elle me semble identique à la doctrine de Calvin ou des luthériens, ou du moins très peu éloignée. L'opinion précédente détruisait la grâce efficace, et la prédestination avec elle; celle-ci détruit la grâce suffisante, et avec elle la liberté [3].

Ici encore, le *De novis controversiis* nous livre le nom de l'école réfutée par le cardinal.

Les Pères Dominicains, auteurs de la censure dirigée contre Molina (Bañez en particulier), disent que le libre arbitre est, par la grâce efficace, physiquement déterminé à la croyance et à la conversion, de telle sorte que, cette grâce étant posée, l'homme ne puisse pas ne pas croire ou se convertir... opinion non moins fausse et périlleuse que la précédente, me semble-t-il.

Et après avoir développé contre elle les mêmes arguments que dans les *Controverses,* Bellarmin conclut :

---

1. Cf. Schneemann, *Controversiarum*, p. 235 sq. Cf. p. 19.

2. Est alia sententia, in alio extremo, aliorum qui docent gratiam efficacem esse actionem Dei physicam, quae determinat voluntatem ad volendum et eligendum bonum, quod illi fuerat per gratiam excitantem imperatum; et quia non potest fieri, ut Deus physice determinet voluntatem, quin ipsa voluntas determinetur, ideo fieri non potest ut gratia ista non habeat effectum infallibilem. *L. c.*, p. 528 sq.

3. Haec opinio videtur mihi, aut esse omnino eadem cum errore Calvini et Lutheranorum, aut parum ab illo distare. Et quemadmodum opinio superior destruebat gratiam efficacem, et simul praedestinationem, ita haec opinio destruit gratiam sufficientem, et simul tollit e medio liberum arbitrium. *L. c.*, p. 529.

Je n'oserais pas condamner absolument cette opinion, parce que je la vois soutenue par des hommes d'autorité, mais je serais heureux d'entendre sur ces matières le jugement et la sentence du siège apostolique [1].

Dans son jugement final sur les matières en litige dans les controverses *de Auxiliis,* Bellarmin sera plus sévère que partout ailleurs, et dira sans ambages :

L'opinion de la prédétermination physique est luthérienne et calviniste; l'excuse des Pères dominicains est dans l'ignorance où ils se trouvent des livres des hérétiques [2].

On sait que Paul V déclara à la fois l'opinion bañezienne exempte de calvinisme et l'opinion moliniste exempte de pélagianisme [3].

Comme le principal argument des tenants de la prédétermination physique était l'autorité de saint Augustin, Bellarmin s'efforce de le leur enlever en établissant que le saint docteur « place l'efficacité de la grâce dans la vocation, persuasion et illumination intérieure, au lieu que les partisans de la prédétermination physique font de la grâce efficace une action physique de Dieu, par laquelle l'acte même de volonté est produit ». Augustin enseigne encore « que la grâce de Dieu, qui nous fait vouloir, et par là est efficace, est une grâce prévenante, tellement prévenante qu'elle opère sans nous..., il suit de là manifestement que la grâce efficace n'est pas une action physique déterminant la volonté, cette action ne peut avoir, en effet, sur l'acte de volonté qu'une priorité de nature [4] ». Enfin il établit fortement la distinction entre la grâce suffisante et la grâce

1. Dicunt... Patres Ordinis Praedicatorum, qui scripserunt censuram, a gratia Dei efficaci determinari physice liberum arbitrium ad volendum credere, vel converti, ita ut posita illa gratia non possit homo non credere, vel converti... Haec opinio videtur mihi non minus falsa et periculosa quam superior... Non tamen audeo absolute eam opinionem damnare, quia scio defendi a magnis viris, sed libenter audirem de iis rebus judicium et sententiam sedis Apostolicae. *De nov. controv. 1ª Quaestio. Coll. Le B.*

2. Che l'opinione della predeterminazione fisica è di Calvino et Luthero, et che li padri Dominicani sono degni di scusa, perchè non hanno visto li libri degli heretici. Schneemann, *Controversiarum*, p. 290. — 3. Schneemann, *Controversiarum*, p. 291.

4. *De grat. et lib. arbitr.*, 12, p. 528, p. 529.

efficace, distinction qui semble inadmissible dans l'hypothèse des adversaires; et il fait consister la grâce efficace dans cette persuasion intime, à laquelle le libre arbitre pourrait résister, mais à laquelle Dieu sait infailliblement que, de fait, il ne résistera pas [1].

Entre ces deux opinions extrêmes, Bellarmin en place une moyenne, qui lui semble maintenir contre la première école la grâce efficace, et contre la seconde, la grâce suffisante.

On ne peut comprendre comment la grâce efficace consiste dans une persuasion intime, que le libre arbitre de l'homme pourrait repousser, mais qui cependant aura infailliblement son effet, à moins que nous n'ajoutions que Dieu envoie à ceux qu'il a décrété d'attirer efficacement et infailliblement cette persuasion intérieure qu'il voit convenir aux dispositions de leur âme, et lorsqu'il sait infailliblement qu'elle ne sera pas méprisée [2].

Dieu, ainsi, envoie aux uns une grâce par laquelle ils pourraient se convertir, mais dans des circonstances où il sait infailliblement que de fait ils ne se convertiront pas; cette grâce est suffisante. A d'autres il envoie une grâce suffisante, et dans des circonstances où il sait infailliblement que, de fait, ils se convertiront; cette grâce est efficace. La grande différence entre la première opinion, celle attribuée par Bellarmin à Molina, et le « congruisme » du cardinal, c'est que

la première opinion fait dépendre l'efficacité de la grâce de la volonté humaine; la nôtre la fait dépendre de la volonté de Dieu [3].

Le même bon mouvement envoyé par Dieu à deux hommes pourra être ainsi pour l'un grâce efficace, pour l'autre grâce suffisante; dans le premier cas ce bon mouvement sera certainement une grâce bien plus précieuse que dans le second; en effet

---

1. *L. c.*, p. 531.

2. Non intelligi potest quo pacto gratia efficax consistat in illa interna suasione, quae per liberum arbitrium respui potest, et tamen effectum infallibilem habeat, nisi addamus Deum, iis quos efficaciter et infallibiliter trahere decrevit, eam suasionem adhibere quam videt *congruere* ingenio eorum, et quam certo novit ab eis non contemnendam. *L. c.*, p. 531.

3. Prima opinio vult efficaciam gratiae pendere a voluntate humana, nostra vero, pendere vult a voluntate divina. *L. c.*, p. 533.

la grâce ne consiste pas seulement dans la motion ou excitation intérieure, mais dans les circonstances de lieu, de temps, de personne où cette motion est donnée; si la même motion étant accordée à deux hommes, l'un croit, l'autre ne croit pas, c'est sans aucun doute que l'un a reçu la motion dans les circonstances de mode, lieu et temps, où Dieu la prévoyait *congrue* à son âme; l'autre dans des circonstances opposées; celui qui croit a reçu une bien plus grande grâce que celui qui ne croit pas; l'un a reçu une grâce par laquelle il pourrait croire, l'autre une grâce par laquelle il croit de fait [1].

Ainsi la grâce suffisante et la grâce efficace ont toujours, dans le système de Bellarmin, cette différence intrinsèque qu'il reproche aux auteurs de la première opinion d'avoir méconnue. Les mêmes explications sont répétées dans le *De novis controversiis* [2].

Reste à établir la distinction entre la grâce opérante et la grâce coopérante, dont parle saint Augustin [3] interprétant le texte de saint Paul : « Dieu opère en vous et le vouloir et l'accomplir [4] ». Bellarmin l'énonce ainsi :

La grâce opérante est celle qui fait produire à l'homme le premier acte de volonté délibérée (tel que la conversion, ou de l'infidélité à la foi, ou des péchés à la pénitence); la grâce coopérante, celle qui lui fait produire les actes subséquents de volonté, tels que vouloir prier, vouloir s'adresser au prêtre, vouloir faire de bonnes œuvres, et actes semblables. Les actes extérieurs suivent aussitôt. La grâce opérante n'est donc rien autre chose qu'un secours spécial efficace donné pour le premier acte de volonté, la grâce coopérante un secours spécial efficace donné pour les actes suivants [5].

---

1. Ad gratiam non solum pertinet motio, seu excitatio interna, sed circumstantia loci temporis, personae, etc. Si enim eadem motione accepta unus credit, alter non credit, sine dubio unus accepit motionem eo modo, loco et tempore, quo Deus praevidit ejus ingenio congruere, alter non ita accepit; ac per hoc longe majorem habuit Dei gratiam, is qui credit, quam qui non credit. Qui enim non credidit, habuit gratiam per quam posset credere; qui autem credidit, habuit gratiam qua posset et vellet credere *L. c.*

2. Haec opinio docet gratiam efficacem determinare humanam voluntatem ad assensum, non physice, sed moraliter, ita ut effectus sequatur infallibiliter, licet non necessario, sed libere. Deus enim, cum vult infallibiliter aliquem converti ad fidem, vel ad paenitentiam, interna suasione et inspiratione, ita ei loquitur, ut videt ei congruere, ut vocationem non respuat. *De nov. controv., 1ª Quaestio. Coll. Le B.*

3. *De gratia et lib. arbitr.*, 17. *M. L.* 44, 901. — 4. *Philip.*, 2, 13.

5. Dicendum est, gratiam operantem illam esse, quae efficit in homine primum actum deliberatae voluntatis (qualis est conversio, sive ab infi-

Ces notions préliminaires sur la grâce et ses principales divisions étant posées, le cardinal entre dans l'étude des grâces suffisante et efficace.

II. LA DISTRIBUTION DE LA GRACE.

La grâce suffisante pour sortir du péché est accordée à tous les hommes selon les temps et les lieux. — La grâce suffisante pour éviter de nouvelles fautes est toujours accordée à tous les hommes.

La première question qui se pose est celle-ci : « La grâce suffisante est-elle donnée à tous les hommes ». Après avoir rappelé les antiques erreurs pélagienne et semipélagienne, le cardinal s'applique, en particulier, à réfuter la désolante doctrine de Luther [1] et de Calvin [2] pour lesquels nombre d'hommes n'ont pas la grâce suffisante, ceux qui n'ont pas été séparés par la prédestination divine de la masse de perdition.

Au contraire les théologiens catholiques affirment presque unanimement « que tous les hommes reçoivent un secours suffisant selon les lieux et les temps, mais que, sans une grâce prévenante, on ne peut désirer, demander, recevoir ce secours [3] ».

Pour plus de clarté, le cardinal divise en plusieurs propositions cette assertion fondamentale.

1° *Le secours de la grâce de Dieu n'est pas offert à tous les hommes en ce sens que Dieu attend leur désir et leur demande, mais ce secours prévient tout désir et toute demande.*

---

delitate ad fidem, sive a peccatis ad paenitentiam) gratiam vero cooperantem esse illam quae efficit actus consequentes voluntatis, quales sunt velle orare, velle quaerere sacerdotem, velle bona facere, et alias similes. *L. c.*, p. 533.

1. *Assert. artic.* 36. *W.* 7, 142.

2. *Inst. chrét.*, 3, 22, 10; 24, 15, 16. *C. R.* 32, 482, 525, 529 sq.

3. Theologi catholici quam plurimi, et fere omnes, docent omnibus hominibus, pro loco et tempore, sufficiens auxilium non deesse, et tamen, sine praeveniente gratia, neminem posse gratiam desiderare, petere vel accipere. *De gratia et lib. arb.*, 2, 1, p. 537. Les principaux traités ou dissertations sur la grâce, antérieurs aux Controverses, sont ceux de Camerarius, *De praedest. lib. arbitr. et gratia*, Paris, 1556. Tapper, *Explicationis*, 7, t. 2, p. 350 sq. Catharin, *De praescientia et provid. Dei*, Paris, 1525. Dom. Soto, *De natura et gratia*, Venise, 1547. Maldonat, *De libero arbitrio. De gratia* (Tractatus theol., Paris, 1677, t. 3, p. 1 sq.).

Les arguments du concile d'Orange [1] contre les semipélagiens sont ici reproduits [2].

2° *Tous ne reçoivent pas de Dieu un égal secours de la grâce.* Ici encore l'enseignement de saint Augustin contre les pélagiens est simplement reproduit. Le Seigneur dans l'Évangile ne dit-il pas formellement que Tyr et Sidon ont reçu moins de grâces que les Juifs [3], que les disciples connaissent les mystères du royaume de Dieu, les autres ne les apprenant qu'en paraboles [4]? Saint Paul revient souvent sur cette pensée [5].

3° *On ne pourrait accuser Dieu d'injustice quand bien même il refuserait le secours suffisant pour le salut, non seulement à quelques hommes, mais à tous.* A la suite du péché originel, en effet, l'homme naît fils de colère; rien ne lui est dû que la peine; ce qui lui est accordé vient de la pure miséricorde de Dieu [6].

4° *Soit que tous reçoivent un secours suffisant, soit que quelques-uns seulement en bénéficient, nous ne devons désespérer du salut de personne, tant qu'il est en vie, et soustraire personne à nos avertissements, exhortations, et autres offices de charité.* En supposant même que Dieu abandonne certains hommes au point qu'ils ne puissent absolument pas se convertir, nous ne savons pas quels sont ces hommes, et par conséquent nous ne devons désespérer du salut d'aucun vivant [7].

5° *Un secours suffisant, selon les temps et les lieux, est donné à tous pour leur salut, médiatement ou immédiatement.* Un secours suffisant pour le salut; il ne s'agit donc pas ici d'un secours suffisant pour éviter le péché, mais d'un secours suffisant pour sortir du péché, et conquérir la justification et le salut. Ce secours est donné selon les temps et les lieux; donc on n'affirme pas qu'il est donné à tous les hommes en tout temps, en tout lieu, mais seulement quelquefois

---

1. Can. 3, 4. Denzinger, *Enchir.*, nos 146 sq.
2. *L. c.*, 2, p. 538. — 3. *Matth.*, 11, 21. — 4. *Marc.*, 4, 11. — 5. V. g. *Rom.*, 9, 18; 12, 3. Les principales objections pélagiennes et semipélagiennes sont résolues par les réponses classiques. *L. c.*, p. 539 sq.
6. *L. c.*, 4, p. 541. — 7. *L. c.*, 4, p. 541.

dans leur vie. Ce secours peut être immédiat lorsqu'il s'agit d'un homme en possession de sa raison, et qui reçoit les illuminations et bons mouvements envoyés par Dieu; il peut être médiat lorsqu'il s'agit d'hommes n'ayant pas l'usage de la raison, comme les enfants, et qui reçoivent la grâce par le moyen d'un acte d'autres hommes, le baptême [1]. Cette proposition de la grâce par Dieu, au moins à certains moments de la vie du pécheur, on ne peut la nier sans contredire les textes de l'Écriture qui disent expressément et fréquemment la pitié et la miséricorde de Dieu pour toutes ses créatures [2], la volonté salvifique de Dieu s'étendant à tous les hommes [3], la mort du Christ pour tous les hommes [4]. Les Pères, saint Augustin en particulier, affirment fréquemment ces mêmes vérités, en attribuant la perte de l'homme au mauvais usage seul qu'il fait de son libre arbitre [5].

De l'Écriture et des Pères nous concluons donc avec assez de probabilité et de piété qu'un secours suffisant pour le salut ne manque, et n'a jamais manqué, à personne [6].

6° *Ce secours de Dieu, nécessaire et suffisant pour sortir du péché, il n'est pas à tout moment à la disposition du pécheur, bien qu'il ne manque à personne à certains moments et en certains lieux.* Cette affirmation se prouve par les textes de l'Écriture qui montrent certains hommes ne pouvant croire et se convertir, parce que Dieu les a délaissés, aveuglés, endurcis [7]. Si la grâce prévenante était sans cesse à leur disposition, ces paroles n'auraient pas de sens.

---

1. *L. c.*, p. 541 sq.
2. V. g. *Prov.*, 1, 20 sq.; *Sap.*, 11, 24; *Sap.*, 12, 20; *Ezech.*, 33, 10 sq.
3. V. g. 1ª *Tim.*, 2, 4; 2ª *Pet.*, 3, 9; 1ª *Tim.*, 4, 10. — 4. V. g. 1ª *Cor.*, 15, 3; 1ª *Tim.*, 2, 6; 1ª *Ioan.*, 2, 2. — 5. *L. c.*, p. 542 sq.
6. Habemus igitur, ex Scripturis et Patribus, satis probabiliter pieque credi, nemini deesse, aut umquam defuisse, auxilium sufficiens ad salutem. *L. c.*, 5, p. 515.
7. *Eccl.*, 7, 14; *Joan.*, 12, 38 sq.; 2ª *Tim.*, 2, 25. — Dans les *Recognitiones* de ce passage, Bellarmin fait cependant remarquer qu'il ne va pas aussi loin que certains auteurs qui admettent que certains pécheurs, à la suite de fautes particulièrement graves, sont délaissés de Dieu jusqu'à la fin de leur vie. « Tout en n'osant pas blâmer ces auteurs, je crois qu'on peut pieusement penser que Dieu, dans sa bonté, visite par sa grâce tous les

Lorsque la grâce prévenante est présente, l'homme commence à voir, ou du moins à pouvoir voir, car la grâce prévenante illumine son cœur, et celui-là n'est pas simplement aveuglé en qui brille la lumière de la grâce divine; si donc la grâce prévenante était toujours présente à l'homme, par elle les pécheurs pourraient toujours voir, aucun d'eux ne pourrait être dit simplement aveuglé, ce qui est contraire aux textes allégués de l'Écriture [1].

Les Pères enseignent à la fois que l'homme ne peut avoir sans la grâce prévenante la volonté de se convertir, et qu'il n'a pas toujours cette grâce prévenante. La raison et l'expérience personnelle nous disent que la grâce prévenante n'est pas toujours en nous, que nous ne sentons pas continuellement ces illuminations divines, ces bons désirs qui nous excitent à la conversion [3]; or, nous savons que sans la grâce prévenante la conversion est impossible [4]. Lorsque l'Écriture exhorte l'homme à la pénitence, et le blâme de ne pas hâter sa conversion [5], elle l'avertit seulement de ne pas résister au Saint-Esprit quand il l'appellera et l'excitera. Lorsque le concile de Latran enseigne « que l'homme, tombé après le baptême, peut toujours réparer sa faute par une vraie pénitence [6] », il parle simplement du sacrement de Pénitence, qui est toujours à la disposition du pécheur pour réparer ses fautes s'il le reçoit avec bonnes dispositions; il ne nie pas que la grâce prévenante soit requise pour la vraie pénitence, et que cette grâce ne soit pas donnée toujours, mais selon les temps et les lieux [7]. Lorsque saint Thomas note comme erronée l'opinion de ceux qui pensent que certains hommes ne peuvent plus faire pénitence en cette vie et y corriger leurs mœurs [8],

---

hommes, quels qu'ils soient, en certains temps et lieux, tant qu'ils sont en vie ». *Op.*, t. 1, p. 37.

1. Cum adest gratia praeveniens, incipit homo videre, aut certe posse videre, gratia enim praeveniens illuminat cor, proinde non est ille simpliciter excaecatus, cui gratiae divinae lumen affulget; et si semper adesset gratia praeveniens per quam possent omnes peccatores semper videre, nulli essent simpliciter excaecati; quod certo repugnat scripturae allegatae, aliisque quamplurimis. *L. c.*, 6, p. 545.

2. *L. c.*, 6, p. 546. — 3. *L. c.* — 4. *Joan.*, 6, 44. — 5. *Ezech.* 33, 11; *Eccli.*, 5, 8. — 6. Cap. *Firmiter*, Denzinger, *Enchir.*, n° 357.

7. *L. c.*, p. 547. — 8. 3ª, q. 86, art. 1.

l'erreur signalée consiste à affirmer que certains hommes, dans cette vie, sont tellement endurcis, qu'ils ne peuvent être touchés par la grâce de Dieu, et qu'ils ont un jugement et une volonté inflexibles ; cela répugne, comme le dit saint Thomas, à l'état de voie où l'homme est sur la terre ; mais cet état de voie n'exige pas qu'à chaque moment la grâce prévenante s'offre à l'homme ; il exige seulement que cette grâce étant présente, l'homme puisse accepter ou refuser la conversion, et qu'il ne soit pas tellement et absolument destitué du secours de Dieu qu'il puisse désespérer de son salut [1].

7° *Un secours suffisant pour éviter de nouvelles fautes, est accordé à tous les hommes, et en tout temps, soit médiatement, soit immédiatement, par la bonté divine* [2].

Cette proposition est très différente de la précédente, et ne la contredit par conséquent pas. L'homme n'a pas toujours la grâce pour sortir du péché dans lequel il est tombé par sa faute ; il l'a toujours pour ne pas commettre de nouvelles fautes. En effet, pour qu'un homme puisse sortir du péché, la grâce excitante lui est nécessaire ; et elle n'est pas toujours présente. Pour qu'il puisse s'abstenir de nouveaux péchés, la grâce excitante ne lui est pas nécessaire ; il suffit que Dieu diminue les forces de son adversaire, écarte l'occasion de tentation, terrifie l'homme tenté par les menaces de l'autre vie, ou l'attire par un bien plus séduisant. Au cas même où on admettrait qu'une grâce excitante est requise pour préserver l'homme de nouveaux péchés, il y aurait une grande différence entre cette grâce, et la première qui est requise pour la conversion ; la première devrait toujours être présentée à l'homme, ce qui est contre l'expérience ; la seconde ne serait requise que lorsque le péril de péché se présente, et ce péril n'est pas toujours présent. Le secours nécesssaire à l'homme pour éviter de

1. Scribit (sanctus Thomas) errorem esse, si quis dicat, ita esse aliquos in hac vita obduratos, ut per Dei gratiam emolliri non queant, quasi inflexibile judicium et voluntatem habeant ; id enim repugnat, ut recte idem ait, statui viatorum. At non requirit status viatorum, ut singulis momentis habeant gratiam praevenientem, sed ut ea praesente possint converti et non converti, et ut non ita certo et absolute per omnem vitam destituantur auxilio Dei, ut de salute desperare possint. *L. c.*, p. 547. Cf. *Recognitio* in h. l. *Op.*, t. I, p. 38.

2. Auxilium sufficiens, ac necessarium, ad vitanda peccata, omnibus hominibus, et omni tempore, vel immediate vel mediate, a divina benignitate praestatur. *L. c.*, 7, p. 547.

nouveaux péchés peut être simplement médiat; c'est-à-dire que l'homme tenté aura au moins le secours nécessaire pour prier, et obtenir par là de Dieu des forces plus abondantes qui lui permettront de résister à la tentation[1].

La proposition ainsi expliquée se prouve par tous ces textes de l'Écriture et des Pères qui montrent que les pécheurs se perdent par leur faute, et ne peuvent jamais en rejeter sur Dieu la responsabilité[2]. Elle est une conséquence de la liberté et de l'imputabilité de l'acte que commet le pécheur.

Il n'y a personne, si endurci, si aveuglé qu'il soit, qui ne pèche vraiment et proprement, s'il transgresse de propos délibéré un commandement de Dieu. Or personne ne pèche en commettant un acte qu'il ne peut éviter; donc personne, si endurci, si aveuglé qu'il soit, qui ne puisse éviter la transgression des commandements de Dieu. Mais, ainsi que nous le démontrerons plus bas, l'homme ne peut, par ses seules forces, éviter cette transgression; donc s'il le peut, c'est par un secours de Dieu toujours prêt et toujours à sa disposition[3].

Les objections graves qui peuvent surgir contre cet argument seront résolues à propos du libre arbitre[4].

Aux thèses générales qui viennent d'être exposées contre les protestants, ceux-ci répondaient en objectant les textes de l'Écriture où certains hommes sont décrits comme tellement aveuglés et endurcis qu'ils ne peuvent plus se convertir; Bellarmin explique de nouveau que la grâce avait pu, au moins avant leur endurcissement, les solliciter, et qu'ils n'y avaient pas coopéré. A l'objection tirée du sort des enfants morts sans baptême[5], il répond par la distinction qu'il développera ailleurs entre la volonté absolue de Dieu de sauver seulement tels et tels hommes et sa volonté antécédente et conditionnelle de les sauver tous[6].

---

1. *L. c.*, 7, p. 547. — 2. *L. c.*, p. 547 sq.

3. Nulli sunt, quamvis excaecati et obdurati, qui non vere proprieque peccent, si deliberato animo transgrediantur praecepta Dei; nemo autem peccat, in eo quod vitare non potest; igitur nulli sunt, quamvis excaecati, et obdurati, qui non possint mandata Dei non transgredi; cum autem id non possint viribus propriis ut infra probabimus, sequitur ut possint, per auxilium Dei, quod semper illis sit paratum ac promptum. *L. c.*, 7, p. 548. — 4. Cf. *infra*, p. 649 sq.

5. *L. c.*, 8, p. 555. — 6. Cf. *infra*, p. 596 sq.

III. LA PRÉDESTINATION.

Définition de la prédestination. — Elle est purement gratuite; preuves d'Écriture, de tradition, de raison théologique. — La distinction entre la prédestination à la grâce efficace et l'élection à la gloire. — La réprobation; élément négatif ou absence de volonté salvifique relativement à tels hommes; élément positif, ou volonté de les punir des supplices éternels. — Prédestination et réprobation des anges et des hommes.

La question si mystérieuse de la prédestination, à propos de laquelle Bellarmin devra encore lutter, non seulement contre les protestants, mais contre de nombreux théologiens catholiques [1], suit logiquement celle de la distribution de la grâce. Le cardinal l'introduit en ces termes : « Bien que la grâce suffisante soit donnée à tous, cependant on ne peut, du côté de l'homme, assigner aucune raison à la prédestination divine [2] ».

Aucune raison ne peut être assignée de la prédestination; ces paroles sont destinées à exclure

non seulement la prévision des mérites proprement dits de l'homme, mais encore du bon usage de son libre arbitre, ou de la grâce, ou de tous

---

1. Dans le *De novis controversiis*, Bellarmin les énumère et apprécie leurs doctrines. Les adversaires catholiques de la prédestination gratuite sont « Henri de Gand, Thomas de Strasbourg, Gabriel Biel, Pighi, Catharin, et d'autres en grand nombre, qui écoutant davantage les enseignements de la raison naturelle que ceux de l'Écriture, enseignèrent que Dieu prédestine les hommes, non par sa pure grâce, mais par la prévision qu'il a du bon usage que ces hommes feront du libre arbitre, et de la grâce prévenante donnée à tous » (*De novis. Controv., Quaest.* 4). Bien que cette opinion ait été enseignée par le cardinal Tolet, Bellarmin la juge « non seulement fausse et périlleuse, mais telle qu'on pourrait la condamner, comme proche du pélagianisme (*De nov. controv., Quaest.* 4. *Coll. Le B.*). Les principaux prédécesseurs de Bellarmin qui ont traité de la prédestination contre les protestants sont Catharin, *De praedestinatione*, Paris, 1535; *Summa doctrinae de praedestinatione*, Rome, 1550; *Summaria opinionum de praedest. et reprob. explicatio*, Rome, 1551; *Disceptationes... ad R. P. D. Soto*, Rome, 1551. Dominique Soto, *Apologia contra Catharinum*, Venise, 1547; id., *Ep. d. Pauli ad Romanos*, Salamanque, 1551. Pighi, *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, Coloniae, 1542. Driedo, *De concordia liberi arbitrii et praedest., Op.*, t. 2, p. 1 sq., Bologni; *De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione*. Patavii 1554. Turrianus. *De electione divina*, Rome, 1551. Camerarius, *De praedestin., lib. arbitr. et gratia*, Paris, 1556.

2. Quamvis gratia sufficiens omnibus detur, tamen praedestinationis divinae nulla ratio ex parte nostri assignari potest. *L. c.*, 9, p. 555.

deux; quand bien même cette prévision serait dite non pas la vraie cause, mais la simple condition sans laquelle le prédestiné ne serait pas prédestiné [1].

Aucune raison ne peut être assignée de la prédestination, du côté de l'homme;

car du côté de Dieu on peut donner comme cause générale pour laquelle il prédestine tels ou tels hommes la manifestation de sa puissance et de sa justice; et dans les cas particuliers, nous pouvons être sûrs que Dieu a des raisons sages de prédestiner à la vie éternelle tel homme plutôt que tel autre, bien que ces raisons nous soient cachées [2].

La prédestination est définie, d'après la doctrine de saint Augustin,

une providence de Dieu, par laquelle certains hommes, miséricordieusement choisis de la masse de perdition, sont dirigés, par d'infaillibles moyens, vers la vie éternelle [3].

Providence de Dieu; car la prédestination à la vie éternelle ne peut être l'œuvre que du seul être qui peut donner la vie éternelle. Certains hommes seulement sont choisis, et ils sont choisis non confusément, mais distinctement, tels et tels. Ils sont choisis de la masse de perdition; car, d'après l'Écriture et l'interprétation d'Augustin, la prédestination n'a pas précédé, mais suivi la prévision du péché originel, à raison duquel le genre humain était devenu comme une masse damnée. Ils sont choisis par pure miséricorde, parce qu'en ceux qu'il délivre Dieu ne découvre rien que mérite de mort. Ils sont dirigés par des moyens infaillibles vers la vie éternelle, parce

1. Dicimus nullam rationem assignari posse, ut excludamus non solum merita proprie dicta, sed etiam bonum usum liberi arbitrii, aut gratiae, aut utriusque simul, a Deo praevisum, etiamsi non dicatur vera causa, sed tantum conditio sine qua non praedestinaretur is qui praedestinatur. *L. c.*, 9, p. 555.

2. Ex parte nostra; quoniam ex parte Dei assignari potest causa in genere, ut ostendatur misericordia et justitia ipsius; in particulari quoque, dubitari non potest, quin Deo non desit sua ratio, cur istum potius quam illum praedestinare voluerit ad vitam, quamvis ea nobis occulta sit. *L. c.*

3. Praedestinatio est providentia Dei, qua certi homines, ex massa perditionis misericorditer selecti, per infallibilia media in vitam diriguntur aeternam. *L. c.*, p. 556.

que la prédestination est absolument certaine, et qu'elle consiste à faire parvenir à sa fin l'être prédestiné[1].

Il suit de là que la prédestination est, à la fois, en Dieu, œuvre de l'intelligence, et de la volonté. En effet, prévoir, disposer, diriger, sont des œuvres d'intelligence; choisir, vouloir, avoir pitié, sont des œuvres de volonté[2]. Avec saint Thomas et Cajétan[3], le cardinal voit cependant plutôt dans la prédestination l'œuvre de l'intelligence que celle de la volonté divine.

Voici donc, « suivant notre façon de concevoir », quel semble être l'ordre de la prédestination dans la pensée divine.

Dieu prévoit d'abord que si l'homme est créé, il tombera avec toute sa postérité; en même temps il voit qu'il peut, par divers moyens, sauver tous les hommes ou quelques-uns seulement, à sa volonté. Il se décide ensuite à créer l'homme, et à permettre sa chute, en délivrant miséricordieusement quelques-uns des perdus pendant que les autres seraient justement laissés dans la masse damnée. Troisièmement, il trouve les remèdes propres à sauver les élus, et parmi eux, entre tous, l'Incarnation et la passion du Sauveur. Quatrièmement, il approuve ces remèdes, et choisit alors le Christ, et nous en lui-même, avant la constitution du monde. Cinquièmement il dispose, ordonne, et en quelque façon commande, que les choses se passent ainsi... C'est dans le dernier acte surtout que se trouve, à proprement parler, la nature et l'essence de la prédestination [4].

La notion de prédestination étant établie, Bellarmin prouve ainsi sa thèse : « Il n'y a en l'homme aucune cause de sa prédestination[5] ».

---

1. *L. c.*, p. 556. — 2. *L. c.*, p. 556. — 3. *In 1^m*, q. 23, art. 1.

4. Itaque, secundum modum nostrum intelligendi, iste fuisse videtur ordo praedestinationis in mente divina. Primum praevidit Deus, si hominem conderet, eum lapsurum cum omni posteritate, et simul vidit, posse se variis modis liberare vel omnes vel aliquos pro arbitratu suo. Deinde voluit hominem condere, ac ut laberetur permittere, et quosdam ex numero lapsorum misericorditer liberare, aliis in massa perditionis juste relictis. Tertio, excogitavit remedia, salvandis electis idonea, in quibus primum locum habuit Incarnatio, et passio salvatoris. Quarto approbavit ea remedia, et tunc elegit Christum et nos in ipso, ante mundi constitutionem. Quinto disposuit, ordinavit, et quodammodo imperavit, ut ita fieret. Ex quibus actibus primus fuit intelligentiae, secundus voluntatis, tertius intelligentiae, quartus voluntatis, quintus intelligentiae. Itaque primus, medius et ultimus, ad intelligentiam pertinent, et in ultimo potissimum praedestinationis ratio essentiaque consistit. *L. c.*, 9, p. 557.

5. Praedestinationis nullam esse causam in nobis. *L. c.*, 10, p. 557.

L'Écriture nous enseigne

que certains hommes sont choisis dans le genre humain [1], qu'ils sont choisis pour le royaume des cieux [2], qu'ils sont choisis avec efficacité, et pour parvenir infailliblement au royaume [3], enfin qu'ils sont choisis absolument gratuitement et avant toute prévision des œuvres [4].

Ce dernier point seul fait difficulté, et c'est à sa démonstration que le cardinal apporte tout son soin. Lorsque le Christ, dans saint Luc, encourage ses élus en leur promettant la possession du royaume. c'est à la seule « complaisance de leur Père » qu'il attribue cette faveur [5]. Ce ne sont pas les fidèles qui ont choisi Dieu. c'est Dieu qui les a choisis [6]. Saint Paul montre Dieu se réservant seulement sept mille hommes qui seront sauvés par l'élection de sa grâce [7], choisissant ses saints avant la création du monde, prédestinant ses élus à l'adoption de ses fils, selon sa volonté, pour faire glorifier sa grâce [8].

Le cardinal insiste particulièrement sur le sens des chapitres neuvième et onzième de l'Épître aux Romains, pour réfuter l'interprétation qu'en avait donnée Ambroise Catharin, dans son commentaire de cette Épître [9]. Contre cet auteur, il prouve que, lorsque saint Paul décrit l'élection des élus et la réprobation des réprouvés, ce n'est pas du peuple juif et du peuple des Gentils qu'il s'agit [10], mais de l'élection et de la réprobation d'hommes bien déterminés, en particulier [11]. Cette idée de l'apôtre est évidente,

si l'on examine la comparaison fameuse dont il se sert, celle du potier et de la masse de laquelle il tire des vases pour l'honneur, d'autres pour

---

1. *Matth.*, 20, 16; 22, 14; 24, 31; *Rom.*, 8, 33; *Eph.*, 1, 4.
2. *Luc.*, 12, 32; *Rom.*, 11, 15.
3. *Matth.*, 24, 22; *Joan.*, 6, 40; *Joan.*, 10, 28, 29; *Rom.*, 11, 29; 8, 30.
4. *L. c.*, 10, p. 557. — 5. *Luc.*, 12, 32.
6. *Joan.*, 15, 16. — 7. *Rom.*, 11, 5. — 8. *Ephes.*, 1, 4 sq.
9. *In Epist. Sancti Pauli. Rom.*, c. 9, 11, p. 83 sq., 102 sq.
10. Intentio apostoli, ut mihi videtur, est declarare statum Judaeorum ac gentium, ex meritis peccatorum et gratiae Christi, hoc est reprobationem et excaecationem Judaeorum, ex parte jam factam a Deo, ob eorum incredulitatem. Catharin, *In Epist.*, 9, p. 83.
11. Quod loquatur Apostolus de electione et reprobatione singulorum in particulari, perspicuum est ex illa similitudine figuli, massae, et vasorum in honorem et contumeliam. *L. c.*, 10, p. 559.

l'ignominie [1]. En effet, on ne peut dire que les seuls Gentils soient des vases destinés à l'honneur, puisque beaucoup d'Hébreux sont sauvés, ni les seuls Hébreux, puisque beaucoup de Gentils sont sauvés; on ne peut dire davantage le contraire, pour la même raison. Donc les vases choisis pour l'honneur sont tous les élus, ceux choisis pour l'ignominie, tous les réprouvés, qu'ils soient Juifs ou Gentils [2].

L'exemple de Pharaon au cœur endurci, introduit ici par l'Apôtre pour faire comprendre sa pensée, est celui d'un individu bien déterminé [3]. Paul lui-même, qui était bien de race juive, se place toujours au nombre des élus, lorsqu'il parle de la prédestination. Il n'entend donc pas par les élus les seuls Gentils; il ne parle pas de la prédestination de l'Église des Gentils en général, mais de la prédestination et de l'élection de chaque homme en particulier [4].

Si, dans ces chapitres de l'Épître aux Romains, il s'agit de l'élection et de la réprobation des individus en particulier, « il est clair qu'ils enseignent, non seulement la prédestination gratuite, mais la prédestination indépendante de toute prévision des œuvres [5] ». Paul ne nous dit-il pas, en proposant l'exemple des deux fils d'Isaac : « Avant leur naissance, avant qu'ils eussent rien fait de bien ou de mal, afin que la volonté de Dieu s'accomplît selon son élection, ce n'est pas d'après leurs œuvres, mais d'après la volonté de celui qui les appelle, qu'il leur a été dit : « L'aîné servira le plus jeune [6] ». Et plus bas : « Le reste des hommes a été sauvé selon l'élection de la grâce... Si la chose s'est faite par la grâce elle ne s'est pas faite par leurs œuvres; autrement la grâce ne serait plus grâce [7] ». Paul, enfin, ne dit-il pas à Timothée « que Dieu nous a appelés de sa vocation sainte, non selon nos œuvres, mais selon son bon plaisir, et la grâce qui nous a été donnée dans le Christ avant tous les siècles [8] ».

La vérité de la thèse de la prédestination gratuite n'apparaît pas moins par la tradition ecclésiastique. Bellarmin reconnaît

---

1. *Rom.*, 9, 21. — 2. *L. c.*, p. 559. — 3. *L. c.*, cf. *Rom.*, 9, 17 sq. — 4. *L. c.*
5. Esse electos non solum gratis, sed etiam absque ulla praevisione operum, docet idem Apostolus, Rom., 9 et 11. *L. c.*, p. 558.
6. *Rom.*, 9, 11.— 7. *Rom.*, 11, 5. — 8. 2ª *Tim.*, 1, 8 sq.

qu'avant l'apparition de l'hérésie pélagienne les anciens Pères ont traité moins soigneusement cette matière de la grâce, se contentant d'en donner à l'occasion leur sentiment..... cependant, aussitôt l'hérésie parue, tous ceux qui ont eu un renom de sainteté dans l'Église s'attachèrent à la thèse de la prédestination gratuite [1].

Or il est à remarquer que ces Pères, et tout spécialement saint Augustin, dont l'autorité entraîna les autres, « affirment cette doctrine comme tenant à la foi catholique, et rejettent comme pélagienne la doctrine contraire [2] ». Enfin la doctrine d'Augustin sur la prédestination eut l'approbation des papes dès que les semipélagiens l'eurent attaquée [3].

de telle sorte que le siège apostolique a, non pas une fois, mais deux ou trois, rendu son arrêt contre les restes du pélagianisme, en faveur des défenseurs de la grâce et de la prédestination, et que cette doctrine ne doit plus être dite une simple opinion d'école, mais la foi de l'Église catholique [4].

De dogmes connus par ailleurs, notre raison peut déduire des conclusions qui confirment cette thèse. Pas de salut sans la foi. Or la foi est un don gratuit de Dieu, que ceux-là seuls reçoivent auxquels il daigne l'accorder. Ceux-là seuls sont donc sauvés que Dieu décrète de sauver gratuitement; ceux-là Dieu les connaît avant le commencement du monde, et les a décrétés et ordonnés, puisque sa science et son vouloir sont éternels et immuables. Le même raisonnement pourrait se faire pour la persévérance finale, don gratuit, lui aussi, et dépendant de la simple volonté de Dieu. L'exemple des petits enfants dont les uns meurent sans baptême, et sont perdus, les autres meurent après le baptême, et sont sauvés, est également concluant; pour eux, quelle prévision peut exister des mérites ou du bon usage de la liberté? Sans doute, Dieu laisse faire les causes secondes, ignorance de parents infidèles, négligence de parents chrétiens, accidents divers, « mais avant la création du monde, il a vu tout ce qui devait arriver depuis

1. *L. c.*, 11, p. 559.
2. *L. c.*, 11, p. 560. — 3. Cf. Célestin Ier. Denzinger, *Enchir.*, n° 86. Gélase, *Synod. rom.*, 70 *ep. Labbe-Coleti*, t. 5, col. 387.
4. Ut jam haec sententia non quorumvis doctorum opinio, sed fides Ecclesiae catholicae dici debeat. *L. c.*, p. 561.

le commencement jusqu'à la fin s'il disposait de telle ou telle façon les causes de toutes choses, le cours et l'ordre de la nature [1] ».

Le Christ a été prédestiné de toute éternité à la filiation divine, et il l'a été sans aucune prévision de ses œuvres; notre prédestination à la filiation divine adoptive doit imiter celle de notre chef à la filiation naturelle [2].

La prédestination a pour but, d'après la doctrine de saint Paul, de faire éclater la miséricorde de Dieu, et glorifier sa grâce; si elle se fait à cause de la prévision du bon usage du libre arbitre et des secours divins, ce n'est plus la miséricorde et la grâce, c'est la justice et l'équité, qu'elle manifeste [3]. L'Écriture a toujours présenté la distinction des élus et des réprouvés comme un des secrets les plus insondables de Dieu; plus de mystère si la prédestination se fait en vertu de la prévision des bonnes œuvres [4]. Enfin, si Dieu prédestinait tels hommes à la gloire à cause du bon usage prévu de leur liberté, il enverrait les prédicateurs, et accomplirait les miracles, chez ceux qu'il saurait devoir bien user de ces grâces; or le Christ nous dit formellement le contraire, en parlant des habitants de Tyr et Sidon [5].

Il est certain que Dieu a, de toute éternité, résolu de donner aux hommes le royaume des cieux en récompense de leurs bonnes œuvres [6]; mais cette vérité ne prouve rien contre la gratuité de la prédestination. Cette proposition : « Dieu a, de toute éternité, décrété de donner aux hommes le royaume, en vertu des bonnes œuvres qu'il prévoyait » est susceptible de deux sens; si ces mots « en vertu des bonnes œuvres prévues » se rapportent au décret divin, la proposition est fausse; s'ils se rapportent à la collation du royaume, elle est vraie; elle signifie, dans ce second cas, que l'exécution du décret divin se fera par les bonnes œuvres, ou, ce qui est la même chose, que la glorification sera l'effet de la justification et des bonnes œuvres, de même que la justification elle-même

1. *L. c.*, p. 565. — 2. *L. c.* — 3. *L. c.*
4. *L. c.*, p. 566. — 5. *L. c.*, cf. *Matth.*, 11, 21. *Matth.*, 20, 8; 25, 35.

est l'effet de la vocation, et la vocation de la prédestination [1].

Bellarmin reconnaît que les anciens Pères, qui précédèrent Pélage, eurent sur les matières de la grâce un langage moins strict que ceux qui suivirent; avec saint Augustin, il tient cependant qu'on retrouve en eux le principe fondamental de la prédestination gratuite, « que la grâce de Dieu n'est prévenue par aucune œuvre humaine, mais qu'au contraire toutes les œuvres humaines sont prévenues par elle, de telle sorte que nous n'avons rien en nous de bon et de salutaire, sans l'avoir reçu de Dieu [2] ».

Pour expliquer certaines paroles de Pères grecs, ou de latins antérieurs à saint Augustin, qui montrent Dieu appelant ceux qu'il voit ne devoir pas repousser son appel, prédestinant à la gloire ceux dont il voyait les bonnes résolutions [3], Bellarmin pose la distinction suivante :

La gloire, si l'on considère l'ordre des causes finales, est antérieure aux bonnes œuvres, car elle est la fin, et les bonnes œuvres les moyens; si on considère l'ordre des causes efficientes, elle est postérieure aux bonnes œuvres, parce que celles-ci sont la cause, et la gloire l'effet. Dieu donc, dans l'ordre de l'intention, veut la gloire avant les bonnes œuvres de ses élus... dans l'ordre de l'exécution il veut leurs bonnes œuvres avant leur gloire, parce que celles-là sont la cause de celle-ci [4].

Une opinion s'était manifestée dès le temps de saint Augustin, parmi ceux qui admettaient la prédestination en vertu des bonnes œuvres prévues, et voulaient cependant rester fidèles aux principes de l'évêque d'Hippone. Ils distinguaient entre prédestination et élection;

la prédestination était antérieure à l'élection; par elle des moyens infaillibles de salut étaient préparés à certains hommes; par l'élection la gloire leur était préparée; la prédestination était pleinement gratuite, l'élection supposait la prévision des bonnes œuvres [5].

---

1. *L. c.*, 13, p. 568. — 2. *De dono Persever.*, 19 sq. *M. L.* 45, 1023 sq.
3. V. g. S. Chrysost., *Homil.* 30, *in Matthaeum. M. G.* 57, 361. Théodoret, *In cap.* 8, *Rom. M. G.* 82, 142.
4. *L. c.*, 14, p. 571.
5. Non defuerunt qui distinguerent praedestinationem ab electione, et dicerent praedestinationem esse priorem electione, et praedestinatione quidem praeparari certis hominibus infallibilia media ad salutem, electione vero praeparari gloriam; denique praedestinationem esse plane

Cette opinion n'a rien de commun avec les erreurs des pélagiens et semipélagiens; elle semble avoir été défendue par saint Augustin dans ses premières années [1]; pourtant, Bellarmin la repousse comme peu conforme aux Écritures, à la doctrine postérieure d'Augustin, à la raison même.

Les moyens ne peuvent être recherchés, comme tels, qu'à cause de la fin; Dieu n'a donc pas pu donner à certains hommes des moyens infaillibles de salut, s'il ne veut auparavant leur donner le salut lui-même [2].

Contre l'objection tirée de la liberté humaine, et de la grâce suffisante, qui restent jusqu'au dernier instant, Bellarmin répond en rappelant sa théorie de la grâce efficace, accordée par Dieu dans des circonstances où il sait qu'elle ne sera pas refusée; la concession de cette grâce est postérieure à la prédestination gratuite faite par Dieu de tels et tels hommes [3]. Cette doctrine ne doit nullement pousser les hommes au désespoir, en les persuadant de l'inutilité de leurs œuvres;

Dieu a prédestiné les hommes, mais il les a prédestinés à conquérir leur fin par le moyen des bonnes œuvres. Il n'est pas vrai que le réprouvé, quoi qu'il fasse sera damné, et le prédestiné sauvé quoi qu'il fasse; seuls, en effet, les méchants seront damnés, seuls les bons seront sauvés; tous les réprouvés seront finalement mauvais et tous les élus bons. Et comme nous ne savons pas si nous sommes du premier ou du second ordre, le

---

gratuitam, electionem autem a bonorum operum praevisione pendere. *L. c.*, 15, p. 572.

1. *Lib.* 1, *ad Simplic.*, q. 2. *M. L.* 40, 113.

2. Media, ut media, non possunt appeti, nisi propter finem; non igitur potuit Deus velle dare certis hominibus media infallibilia ad salutem, nisi prius dare vellet iisdem hominibus ipsam salutem. *L. c.*, 15, p. 574. Lessius ayant, dans sa controverse avec les docteurs de Louvain, exprimé cette distinction entre l'élection à la gloire, qui suppose la prévision des bonnes œuvres, et la prédestination ou préparation des grâces auxquelles Dieu sait que l'homme coopérera, laquelle est purement gratuite, Bellarmin apprécie durement cette doctrine dans son jugement demandé par le P. Acquaviva : « Propositio de electione ad gloriam, ex praevisione meritorum, mihi videtur falsa, et satis nova, si conjungatur cum altera propositione de praedestinatione, qua dicitur esse electio ad gratiam efficacem, sine ulla praevisione meritorum. Hoc enim compositum duarum propositionum, conflatum ex sententia Sancti Augustini, et sententia Pighii, non est ullius auctoris, quod sciam. Et hoc est quod occasionem dedit Lovaniensibus suspicandi nostros Patres sequi errores Massiliensium et Pighii ». Appréciation sur la défense de Lessius remise à Acquaviva. *Coll. Le B.* — 3. *L. c.*, p. 574.

désespoir ne nous est jamais licite pas plus que la présomption; mais nous devons opérer notre salut avec crainte et tremblement [1].

De ce qui a été dit de la prédestination, on peut conclure ce qu'est la réprobation.

La réprobation, que saint Augustin appelle la prédestination à la perte éternelle, comprend deux actes; l'un négatif, ou l'absence de volonté en Dieu de sauver tels hommes; l'autre positif, ou la volonté de les condamner à des supplices éternels. Du premier acte il n'y a pas de cause en l'homme, sans quoi la prédestination ne serait pas gratuite; Dieu délivre l'un et ne délivre pas l'autre parce que telle est sa volonté [2].

Les mots positifs employés par l'Écriture pour exprimer la réprobation des impies, comme haïr et endurcir, doivent être interprétés dans ce sens de la réprobation négative; haïr, pour Dieu, c'est ne pas aimer; aveugler et endurcir, c'est ne pas avoir pitié [3].

Le second acte, positif celui-là, de la réprobation, la condamnation des méchants aux supplices éternels, a pour cause les péchés des hommes, soit le péché originel pour les enfants morts sans baptême, soit le péché actuel pour le pécheur baptisé, soit l'un et l'autre pour le pécheur non baptisé. L'Écriture donne, en effet, comme cause des souffrances éternelles les péchés des hommes, et eux seuls; et la raison elle-même nous dit que porter contre quelqu'un une condamnation positive sans qu'il y ait faute de sa part, est une injustice, indigne de Dieu [4].

Le cardinal compare enfin la prédestination et la réprobation des hommes avec celles des anges. Les anges bons ont été gratuitement prédestinés à la vie éternelle, et les anges mauvais réprouvés, en partie par la seule volonté de Dieu, en partie à cause de la prévision de leurs péchés, comme la chose s'est faite pour les hommes. Pourtant les richesses de

---

1. *L. c.*, 15, p. 575.

2. Reprobatio, quam Sanctus Augustinus praedestinationem ad interitum vocat, duos actus comprehendit; alterum negativum (non habet Deus voluntatem salvandi); alterum positivum (habet Deus voluntatem damnandi). Quod attinet ad priorem, nulla datur ejus causa ex parte hominum, sicut neque praedestinationis.... alioqui daretur causa praedestinationis ex parte hominis... Deus unum liberat, quia sic ei placet, alterum non liberat. *L. c.*, 16, p. 576. — 3. *L. c.*, p. 577. — 4. *L. c.*, 16, p. 577.

la grâce et de la justice de Dieu se montrent davantage dans l'élection et la réprobation des hommes que dans celles des anges. La grâce fut plus grande dans la prédestination des hommes, puisque non seulement, comme les anges, ils n'étaient pas dignes de la gloire éternelle, mais que par le péché originel ils étaient devenus fils de colère. Quant à la justice, elle apparaît plus rigoureuse à l'égard des hommes, puisque beaucoup d'entre eux sont réprouvés pour un péché qui ne leur fut pas personnel, au lieu que tous les anges réprouvés le sont pour un péché actuel et personnel [1].

Une comparaison finale résume toute la doctrine du cardinal sur la prédestination.

Un roi propose un prix à gagner par une course; il sait, par révélation divine, qu'à la course des chevaux tel homme sera vainqueur, à la course des chars tel autre, à la course à pied tel autre. Le roi choisit la course de chars, et donne à tous les concurrents des chars parfaitement équipés. La lutte sera très certainement juste, les vaincus seront justement privés du prix, et le vainqueur justement couronné. Et pourtant, qui niera que le roi ait prédestiné gratuitement à la couronne l'heureux vainqueur? Sachant qu'à la course des chars celui-ci l'emporterait, et non à telle autre course, il a choisi la course des chars; quelle a été la raison de ce choix, sinon sa volonté que celui-ci eût le triomphe [2].

Sur cette matière de la prédestination, les idées de Bellarmin étaient faites dès ses débuts dans l'étude de la théologie. Jeune étudiant à Padoue, en 1567, il avait, raconte-t-il, pour professeur, le P. Claude Pharaon, « qui enseignait la prédestination d'après la prévision des œuvres par Dieu » ; Bellarmin, au lieu de cette opinion, « consignait dans ses écrits la doctrine de saint Augustin sur la prédestination gratuite [3] ».

Dans son *De novis controversiis,* il a simplement résumé l'argumentation ci-dessus exposée, et apporté tous ses efforts à prouver que Molina, malgré certaines divergences d'expressions,

ne s'écarte pas de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas dans le point principal, et enseigne que la cause de la prédestination ne se trouve nullement dans les prédestinés, mais seulement dans la pure et gratuite volonté de Dieu [4].

---

1. *L. c.*, 17, p. 578. — 2. *L. c.*, 17, p. 579. — 3. *Die Selbstbiographie,* n° 17.
4. Molina non recedit a sententia sancti Augustini et sancti Thomae, in

IV. LE LIBRE ARBITRE. NOTIONS GÉNÉRALES.

Définition. — L'exemption de coaction ne suffit pas, l'exemption de nécessité est requise pour qu'il y ait libre arbitre. — Le libre arbitre est dans la seule volonté. — Le choix de la volonté dépend nécessairement du dernier jugement pratique. — La racine de la liberté est dans la raison. — Libre arbitre en Dieu.

Après avoir énuméré les différentes définitions du libre arbitre données par les Pères et les scolastiques, Bellarmin propose la suivante, « puisée dans la doctrine de saint Thomas » :

Le libre arbitre est la puissance de choisir librement, entre des moyens qui peuvent conduire à une fin, l'un plutôt que l'autre, ou d'accepter ou de refuser à volonté une seule et même chose; puissance accordée à une nature intelligente pour qu'elle glorifie Dieu [1].

Des trois libertés décrites par Pierre Lombard [2], « liberté de nécessité, de péché, de misère », la première seule est une « liberté de nature », et c'est d'elle seule qu'il doit être question. Pour que cette liberté existe, suffit-il que l'homme soit exempt de *coaction*, c'est-à-dire de violence extérieure; ou bien doit-il être exempt de toute *nécessité*? Butzer [3], Calvin [4], et de nombreux disciples, affirmaient que l'exemption de coaction suffit pour qu'il y ait libre arbitre en l'homme. Bellarmin prouve que l'exemption de nécessité est requise.

---

praecipuo articulo; nam docet totius effectus praedestinationis nullam dari causam ex parte praedestinatorum, sed meram et gratuitam Dei voluntatem esse veram causam praedestinationis. *Quaest.* 4. *Coll. Le B.*

1. Liberum arbitrium est libera potestas ex his, quae ad finem aliquem conducunt, unum prae alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, vel pro arbitrio respuendi, intelligenti naturae ad magnam Dei gloriam attributa. *De gratia*, 3, 3, p. 583.

2. *2 Sent.*, dist. 25.

3. Propria propensione voluntatis, nec coacte, facere hominem quidquid facit boni vel mali, numquam a nobis negatum est,... non necessitas, sed coactio, libertati voluntatis adversatur. *Concordia*, p. 33, 34.

4. L'homme n'est point dit avoir le libéral arbitre, pour ce qu'il soit suffisant à penser ou faire le bien autant comme le mal, mais seulement pour ce qu'il n'est point sujet à contrainte, laquelle liberté n'est point empeschée, combien que nous soyons mauvais et serfs du péché, et que nous ne puissions autre chose que mal faire. *Inst. chrét.*, 2, 2, 6. *C. R.* 31, 305.

L'Écriture, décrivant la façon dont l'homme fut créé par Dieu, et « laissé dans la main de son conseil », fait consister ce privilège dans la faculté de choisir entre le bien et le mal, d'observer ou de négliger les commandements de Dieu, de vouloir ou de ne pas vouloir [1] ; tout cela dit autre chose que l'absence de coaction extérieure. Les Pères et les conciles ont déclaré que l'homme est capable de faire, à son gré, le bien ou le mal, et partant responsable [2]. La récente condamnation des propositions 39 et 66 de Baius, par lesquelles l'auteur enseignait « que ce qui se fait volontairement est libre, même quand il se fait par nécessité » et « que la seule violence répugne à la liberté naturelle de l'homme [3] », a encore rendu plus claire la doctrine de l'Église. Si l'exemption de contrainte extérieure suffisait à constituer le libre arbitre, on le trouverait même dans les animaux qui vont spontanément, et sans être contraints du dehors, où leur instinct les pousse [4].

Il est faux que Pierre Lombard ait jamais tenu la thèse calviniste [5] ; le cardinal explique encore quelques textes de saint Augustin dont abusaient les adversaires [6].

Sur la nature du libre arbitre, Bellarmin adopte l'opinion qu'il dit être celle de saint Thomas [7] et de ses principaux disciples :

> le libre arbitre est une puissance unique et particulière, c'est-à-dire la volonté elle-même ; mais la racine de la liberté est dans la raison, et la volonté dépend, dans sa détermination, du dernier jugement de la raison pratique [8].

Cette définition se prouve, dans ses diverses parties, contre différentes écoles catholiques.

1° *Le libre arbitre est une puissance ;* donc il n'est pas un

---

1. *Eccli.*, 15, 14 sq. — 2. *Conc. Araus.*, 2, can. 25. *Conc. Trid.*, Sess. 6, cap. 5, can. 4. Denzinger, *Enchir.*, nos 169, 679, 696.

3. Denzinger, *Enchir.*, nos 919, 946. — 4. *L. c.*, 5, p. 587.

5. *Inst. chrét.*, 2, 2, 6. *C. R.* 31, 305. Cf. Petrus Lombardus, *2 sent.*, dist. 25. — 6. *L. c.*, 6, p. 587 sq. — 7. Ia, q. 83, art. 1, 2, 3.

8. Hi docent liberum arbitrium esse quidem potentiam unam et particularem, ipsam videlicet voluntatem,... sed addunt radicem libertatis esse in ratione, et voluntatem pendere ac determinari a judicio ultimo practicae rationis. *L. c.*, 7, p. 591.

acte [1]; il est en l'homme, en vertu de sa nature même, et inamissible, donc ce ne peut être un acte, toujours passager, et qui n'est pas en l'homme par nature, mais seulement produit par lui [2]. Le libre arbitre est une puissance; donc il n'est pas un *habitus*, ou qualité naturelle [3] ou acquise [4] ajoutée à la puissance; il n'est pas un *habitus* naturel, car l'*habitus* étant une inclination vers un objet, si le libre arbitre était un *habitus*, nous serions naturellement inclinés dans un sens, et la liberté du contraire périrait; il n'est pas un *habitus* acquis, car on le trouve en tous les hommes, et cela dès le premier âge [5].

2° *Le libre arbitre est une puissance unique et particulière;* ce n'est pas « une certaine puissance universelle renfermant sous elle toutes les puissances sensitives et intellectuelles de l'âme [6] ». En effet, si les autres puissances que la volonté sont capables d'actes libres, ces actes ne sont pas libres en tant qu'ils procèdent de ces puissances, mais en tant qu'ils procèdent de la volonté qui les commande [7].

3° *Le libre arbitre n'est pas une puissance distincte de l'intelligence et de la volonté* [8]; en effet, on ne trouve aucun acte spécial qui réponde à cette puissance distincte [9].

4° *Le libre arbitre n'est pas formellement dans la raison, mais dans la seule volonté* [10]. C'est à la seule volonté que les textes scripturaires attribuent la liberté [11]. Les Pères, par les descriptions qu'ils font du libre arbitre, par les noms qu'ils lui donnent, montrent bien qu'il ne saurait être attribué qu'à la seule volonté. Et que de conséquences absurdes si la liberté était dans notre raison.

Un homme pourrait ainsi pécher avant le consentement de sa volonté; un homme, dans chaque faute, pécherait deux fois, la première quand il juge bon de faire l'acte défendu, la seconde quand il s'y résout de fait [12].

---

1. Contre Hervé, *1 Quodlib.*, q. 1. — 2. *L. c.*, 8, p. 591.
3. Contre saint Bonaventure, *In 2^m Sent.*, dist. 25, art. 1, q. 2, 3, 4.
4. Contre Albert le Grand, *Summa*, p. 2, q. 91, membr. 1, 2.
5. *L. c.*, p. 592. — 6. Opinion réfutée par saint Thomas, *De Veritate*, q. 24, art. 5. — 7. *L. c.*, p. 592.
8. Contre Alexandre de Alès, *Summa*, 2^a P., q. 72, membr. 1, art. 3.
9. *L. c.*, p. 592. — 10. Contre Durand, *In 2 Sentent.*, dist. 24, q. 3.
11. *Eccli.*, 15, 16; 1^a *Cor.*, 7, 37.
12. Si formaliter esset in ratione libertas, sequeretur primo hominem

Enfin et surtout, tout montre que la raison n'est pas une faculté libre. Elle n'est pas libre de coaction;

car, bien qu'inclinée elle-même au vrai, son inclination n'est pas, comme celle de la volonté, l'inclination de la personne humaine tout entière; il peut donc arriver que l'intelligence soit contrainte à juger et à croire, non contre son inclination, mais contre celle de toute la personne.

Telle la croyance des démons au Dieu dont ils ont horreur, telle la croyance du malade à sa mort prochaine [1].

La raison n'est pas davantage libre de nécessité dans le choix de son objet;

si on lui propose des arguments nécessaires, elle y adhère nécessairement; si les arguments sont probables, elle y donne nécessairement un assentiment mêlé de crainte; si les arguments contraires sont également probables, elle reste nécessairement dans le doute, à moins que la volonté n'intervienne pour l'incliner.

La raison n'est pas libre, enfin, de s'exercer ou de ne pas s'exercer;

toute action, en effet, se fait par le désir de quelque bien; or, le désir du bien en nous, c'est la volonté; donc c'est la volonté qui applique la raison à son acte ou l'en détourne [3].

La fin pour laquelle Dieu nous a donné la raison exige elle-même que cette raison ne soit pas libre. La raison, en effet, est la règle des actes humains; une règle doit être immobile,

---

peccare ante consensum voluntatis; secundo eum bis peccare, cum primo judicat esse faciendum id quod non licet, et deinde idipsum eligit. *L. c.*, p. 592.

1. Ratio inclinatur quidem ad omne verum intelligendum; tamen ejus inclinatio non est inclinatio totius suppositi, et ideo potest cogi ad judicandum et credendum contra inclinationem, non quidem suam, sed totius suppositi, *L. c.*, p. 593.

2. Rationem non esse liberam a necessitate, quoad specificationem, probatur. Ratio enim, si ei proponantur argumenta necessaria, necessario assentitur; si probabilia, necessario opinatur, id est cum formidine credit; si contraria aeque probabilia, necessario dubitat, nisi accedat inclinatio voluntatis. *L. c.*, p. 593.

3. Omnis actio fit ex appetitu alicujus boni. Appetitus autem boni in anima ratione praedita, nihil est nisi voluntas; ipsa igitur voluntas rationem applicat ad intelligendum, vel etiam ab actu intelligendi revocat. *L. c.*

uniforme, déterminée, nécessaire, sous peine de devenir pernicieuse [1].

5° *Le choix de la volonté dépend nécessairement du dernier jugement pratique.* Cette affirmation posée contre Scot [2] se prouve ainsi :

La volonté ne peut agir sans un jugement de la raison qui précède; si donc ce jugement est indéterminé, elle-même sera indéterminée; si ce jugement est déterminé, elle-même sera déterminée. Or, le dernier jugement pratique est absolument déterminé; la raison, en effet, le formule en ces termes : « Tout considéré, il faut maintenant faire ceci ». Donc la volonté choisira nécessairement ce que le dernier jugement pratique a déterminé de choisir [3].

Prétendre que si ce jugement est déterminé la volonté ne le sera pas nécessairement, c'est méconnaître la constitution même de notre nature.

Si la volonté, lorsque le jugement est absolument déterminé à un objet, pouvait ne pas choisir cet objet, ou en choisir un autre, on ne pourrait pas trouver une raison de cet acte de la volonté choisissant ce que le jugement a repoussé, ou repoussant ce qu'il a choisi; on aurait alors un choix sans jugement, une action sans objet, et cela ne se peut [4].

Mais, répondent les adversaires [5], celui qui choisit un objet contrairement à la détermination de son dernier jugement pratique peut toujours donner une raison de son choix; il a ainsi agi pour prouver qu'il est libre.

---

1. Postrema ratio sumitur ex fine. Siquidem ad finem animae rationalis non conducebat, ut in ratione esset libertas. Ratio enim est regula actionum humanarum; regula autem debet esse immobilis... necessaria... alioqui perniciosa. *L. c.*

2. *2 Sentent.*, dist. 25.

3. Voluntas non potest aliquid velle sine praecedenti judicio rationis; ergo, si judicium sit indeterminatum, et ipsa erit indeterminata; si judicium determinatum sit, et ipsa determinata erit. At judicium ultimum practicum est omnino determinatum; dicit enim tunc ratio : « Hoc nunc (omnibus consideratis) est faciendum ». Igitur voluntas necessario eliget id quod ultimum judicium practicum determinavit esse eligendum. *L. c.*, p. 593.

4. Si, cum est judicium plane determinatum ad unum, voluntas possit aliud eligere, aut illud non eligere, nulla reddi poterit ratio cur voluntas aliud non judicatum elegerit, aut illud jam judicatum non elegerit, atque ita dabitur electio sine judicio, et actio sine objecto, quod fieri non posse jam ostendimus. *L. c.*

5. Cf. Scot, *2 Sentent.*, dist. 25.

Alors, ceci même devient le dernier jugement pratique. « Tout considéré, il m'est bon en ce moment d'agir contre ma raison pour me montrer libre ». Et ainsi on ne pourra jamais trouver de raison à un acte posé contre la détermination du dernier jugement pratique; et il est faux qu'un homme puisse agir contrairement au dernier jugement de sa raison [1].

Mais, lorsqu'il s'agit des moyens qui doivent conduire l'homme à sa fin, n'y a-t-il pas toujours, à côté du jugement qui se détermine à tels moyens, un autre jugement présentant d'autres moyens comme utiles à cette fin?

Le dernier jugement pratique ne souffre pas à côté de lui un autre jugement semblable, car on aurait alors deux jugements opposés et contradictoires : Tout considéré dans les circonstances présentes, ceci est le meilleur, ceci n'est pas le meilleur. Donc ce dernier jugement ne nie pas qu'il y ait d'autres moyens *utiles* à la même fin, mais il affirme que tout étant considéré, dans les circonstances présentes, tel moyen doit être choisi comme le *plus utile*, et par là absolument et simplement *meilleur* que les autres. Si la volonté en choisissait un autre, elle aurait une raison de choisir celui-ci, à savoir son utilité propre; elle n'en aurait aucune d'omettre celui qui, dans les circonstances présentes, a été jugé absolument et simplement meilleur [2].

D'ailleurs, si la volonté pouvait faire son choix en opposition avec le dernier jugement pratique, il pourrait arriver qu'il y

---

1. Dices, illum qui contra determinationem ultimi judicii practici aliquid eliget, posse reddere rationem electionis suae, quod videlicet id fecerit, ut ostenderet suam libertatem. Respondeo hoc ipsum tunc futurum ultimum judicium practicum : « Omnibus consideratis, bonum est mihi nunc contra rationem agere, ut me liberum esse demonstrem ». Atque ita falsum erit posse reddi rationem cur aliquis egerit contra determinationem ultimi judicii practici; necnon et illud erit falsum, posse fieri, ut quis agat aliquid, repugnante ultimo judicio rationis. *L. c.*, p. 594.

2. Dices : In mediis ad finem conducentibus, numquam datur tale judicium ita determinatum ad unum, ut non simul etiam adsit aliud judicium, quod alia quoque sint media utilia ad illum finem. Respondeo judicium ultimum non pati secum aliud judicium simile, quia essent contradicentia et repugnantia judicia (omnibus consideratis hoc est melius, et omnibus consideratis hoc non est melius). Itaque ultimum judicium non negat, quin alia sint media utilia ad eumdem finem; sed dicit, omnibus consideratis hic et nunc, hoc unum esse accipiendum tamquam utilissimum, ac per hoc absolute et simpliciter melius ceteris; quare si voluntas tunc eligeret aliquid aliud, haberet quidem rationem, cur eligeret illud tale medium, quia nimirum est utile, sed non haberet rationem ullam, cur omitteret illud aliud, quod hic et nunc, et simpliciter est judicatum melius. *L. c.*, p. 594.

eût péché dans la volonté sans aucune erreur ou défaut dans la raison ou l'intelligence. Or ceci semble opposé à la parole de l'Écriture : « Celui qui fait le mal se trompe [1] ».

Mais une nouvelle objection se présente : Comment faire concorder cette théorie que la volonté suit nécessairement le dernier jugement pratique de la raison, avec la doctrine enseignée plus haut que l'intelligence n'est pas libre? « Si la raison, en jugeant, n'est pas vraiment et formellement libre, la volonté en choisissant ne le sera pas non plus ; car elle ne peut choisir que ce que la raison lui dicte de choisir ». La volonté, répond Bellarmin,

est libre dans son choix, bien qu'elle se détermine nécessairement d'après le dernier jugement pratique de la raison; c'est qu'elle a influence sur ce dernier jugement pratique lui-même... Par le fait que la volonté se laisse mouvoir par une des raisons proposées, l'intelligence cesse de considérer les autres, et conclut ce jugement particulier que suit immédiatement l'élection; la liberté de la volonté semble précisément consister en ceci que, diverses raisons non nécessaires lui étant proposées, elle se laisse mouvoir par l'une et non par les autres [2].

7° *Bien que la liberté soit formellement dans la seule volonté, la racine de cette liberté est dans la raison.*

La volonté est libre, en effet, parce qu'elle est un appétit raisonnable; dans les animaux l'appétit n'est pas libre parce qu'il n'est pas raisonnable.

C'est que l'appétit ne peut se porter sur un objet si ce n'est en tant que l'objet lui est proposé par la faculté connaissante comme bon et convenable; il ne peut se détourner de l'objet si ce n'est en tant qu'il lui est proposé comme mauvais et nuisible. Si donc la faculté connaissante est

---

1. *L. c.*, p. 594. Cf. *Prov.*, 14, 22.

2. Nisi mens in judicando sit vere ac formaliter libera, neque voluntas in eligendo libera esse poterit. Non enim potest voluntas aliud eligere, quam id quod ratio judicat eligendum. Respondeo: Voluntas in eligendo libera est, non quod non determinetur necessario a judicio ultimo et practico rationis, sed quoniam istud ipsum judicium ultimum et practicum in potestate voluntatis est... Per hoc quod voluntas sinit se moveri ab una ratione proposita, fit ut mens, omissa alia inquisitione, pergat et concludat judicium particulare, ad quod continuo sequitur electio. Itaque libertas voluntatis in eo proprie sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis, sinat se moveri ab una, et non ab alia. *L. c.*, 9, p. 596.

déterminée à un seul objet, c'est-à-dire ne représente qu'un seul objet, soit bon, soit mauvais, l'appétit tendra nécessairement à cet objet, ou s'en détournera; c'est ce qui arrive pour les animaux, dont la connaissance est purement sensitive, et comme telle déterminée à un seul objet. Mais au contraire, si la faculté connaissante n'est pas déterminée à un objet, si elle peut en proposer plusieurs, montrant en chacun du bien et du mal, ouvrant par là la voie à des décisions différentes, — ce qui est le cas de notre raison par rapport aux moyens qui n'ont pas une connexion nécessaire avec notre fin, — l'appétit est libre, et peut être incliné en divers sens : La volonté donc est libre, parce qu'elle suit la raison qui lui propose des moyens variés et contingents pour parvenir à sa fin[1].

Il pourra arriver que le bien ainsi choisi, soit, de fait et absolument, le moindre des deux biens proposés, et cela non seulement dans le cas d'erreur du jugement, mais encore à raison de circonstances particulières qui rendent actuellement plus souhaitable le moindre bien[2].

Le cardinal démontre ensuite, contre Occam[3], par les arguments empruntés à saint Thomas[4],

que l'objet propre et premier de la volonté est le bien, ou du moins quelque chose perçu comme bien; le mal n'est l'objet de la volonté que secondairement, et par accident, en tant que cette volonté le repousse comme contraire au bien qu'elle recherche pour lui-même[5].

Avec Scot[6], il tient contre Lombard[7] et plusieurs autres

---

1. Voluntas ideo est libera, quia est appetitus rationalis; sicut e contrario appetitus in bestiis, ideo non est liber, quia non rationalis; igitur causa libertatis est ipsa ratio. Praeterea, appetitus non potest in aliquid ferri, nisi proponatur ei a potentia cognoscente tamquam bonum et conveniens; nec potest ab aliquo refugere, nisi proponatur ei ut malum et noxium; igitur, si potentia cognoscens sit determinata ad unum, id est, non proponat nisi unum, sive bonum sive malum, appetitus necessario tendet in illud, aut ab eo refugiet, ut videmus accidere in bestiis, quarum cognitio est per sensum, ac per hoc determinata ad unum. At si potentia cognoscens sit indeterminata, et proponat varia objecta, ostendens in singulis esse rationem boni et rationem mali, ac denique viam aperiat ad opposita, qualis est ratio nostra respectu mediorum, quae non habent necessariam connexionem cum fine, tunc appetitus erit liber, et poterit inclinari in varias partes. Voluntas igitur, ideo libera est, quia sequitur rationem, quae varia et contingentia media ad finem obtinendum ei proponit. *L. c.*, p. 594 sq.

2. Minus bonum absolute posse eligi remoto errore, si in particulari propter aliquam circumstantiam, ratio judicet illud esse optimum. *L. c.*, p. 598.

3. *3 Sent.*, q. 13, dub. 3. — 4. *1ª*, q. 20, art. 1. — *1ª 2ae*, q. 8, art. 1.

5. *L. c.*, 12, p. 603. — 6. *1 Sent.*, dist. 39. — 7. *2 Sent.*, dist. 25.

que le libre arbitre régit non seulement les actions futures, mais les actions présentes, et non seulement le commencement de ces actions, mais tout leur cours[1].

Il rappelle encore que notre libre arbitre ne s'applique pas à notre fin, mais seulement aux moyens de la procurer; tout homme veut être heureux, et ne peut pas ne pas vouloir l'être[2]; avec Cajétan[3] il pense que le premier acte posé par la volonté humaine relativement à sa fin « est produit par la volonté même, mais qu'on l'attribue à Dieu comme auteur, parce que c'est un acte naturel, conséquence de cette inclination naturelle que Dieu a imprimée dans notre volonté[4] ».

Le sujet du libre arbitre ne peut être qu'une nature intelligente; les réponses classiques aux arguments qui prétendent montrer dans les animaux raisonnement et délibération sont résumées[5]. Que les anges, comme les hommes, soient doués de libre arbitre, le seul fait qu'ils ont pu pécher en est la preuve[6]. A propos du libre arbitre divin, que niaient Luther[7] et Calvin[8], le cardinal résume brièvement les preuves données par saint Thomas[9]. L'Écriture affirme que Dieu opère par connaissance et volonté, et que les choses d'ici-bas sont telles parce qu'il les a voulues ainsi[10]. Elle reconnaît formellement qu'il aurait pu ne pas faire ce qu'il a fait, faire ce qu'il n'a pas fait[11]. Les Pères examinent fréquemment les hypothèses que Dieu aurait pu réaliser à la place de l'ordre de choses actuel; ils affirment formellement la liberté divine[12]. Les arguments de raison donnés par les scolastiques sont reproduits[13].

Pour qu'il y ait liberté,

il n'est pas nécessaire qu'un être puisse vouloir le mal comme le bien, ou tantôt vouloir, tantôt repousser le même objet, ou ne faire un choix

1. *L. c.*, 13, p. 604.
2. *L. c.*, 14, p. 606. — 3. *1ª 2ªe*, q. 9, art. 4. Bellarmin croit que c'est là aussi l'opinion de saint Thomas, *1ª 2ªe*, q. 9, art. 4 et 6.
4. *L. c.*, 14, p. 607. — 5. *L. c.*, 15, p. 608. — 6. *L. c.*
7. *Assert. artic.* 36. *W.*, t. 7, p. 146. — 8. *Instit. chrét.*, 1, 16, 3. *C. R.* 31, 236.
9. Quaest. 24, *De Veritate*, art. 3; *Summ. Theol.*, *1ª*, q. 19, art. 3.
10. V. g. *Psalm.* 113, 3; 110, 2; *Ephes.*, 1, 11; 1ª *Cor.*, 12, 11.
11. V. g. *Dan.*, 3, 17; *Esther*, 13, 9; *Sap.*, 11, 18; *Matth.*, 3, 9; 19, 24; 26, 53; *Marc.*, 14, 36. — 12. *L. c.*, 16, p. 611. — 13. *L. c.*

qu'après consultation. Il suffit qu'il ait le choix entre divers objets, et que l'élection se fasse avec un plein et parfait jugement de la raison[1].

Il faut encore remarquer que la volonté divine peut être dite, en un sens, nécessaire.

Le vouloir divin peut être considéré en deux manières : absolument, en tant qu'il s'identifie avec l'essence divine; dans ce sens, il n'est pas libre, mais nécessaire; relativement à son objet; si cet objet est intrinsèque à Dieu, c'est-à-dire l'essence, la sagesse, la puissance, la bonté divine, le vouloir divin est encore nécessaire, non libre; si cet objet est extrinsèque à Dieu, comme sont toutes les choses créées, le vouloir divin n'est pas nécessaire, mais libre; Dieu ne peut pas ne pas vouloir son essence, sa puissance, sa bonté, sa sagesse; il peut ne pas vouloir les choses créées... Donc, lorsque nous disons : « Dieu veut librement ceci ou cela; il aurait pu ne pas le vouloir »; nous n'entendons pas que cet être, qui est le vouloir divin, pourrait exister ou ne pas exister, mais qu'il ne se termine pas nécessairement à cet objet ou à cet autre[2].

Ces enseignements généraux sur la nature du libre arbitre se terminent par une étude des raisons pour lesquelles Dieu a voulu que ses plus nobles créatures, l'homme et l'ange, fussent capables de choisir entre le bien et le mal; le cardinal rappelle les plus belles considérations des Pères sur la providence de Dieu arrivant glorieusement à ses fins par les libres actes des êtres raisonnables, sur la bonté de Dieu qui non seulement veut donner à l'homme le bonheur éternel, mais le lui donne

---

1. Non esse de ratione et essentia liberi arbitrii posse velle bonum et malum; aut posse nunc velle unum, postea nolle; aut non posse eligere nisi consultatio reipsa praecedat, sed satis esse, si quis habeat optionem diversarum rerum, et electio fiat cum pleno atque perfecto judicio rationis. *L. c.*, 17, p. 612. Cf. S. Thomas, quaest. 24, *De Veritate*, art. 3.

2. Ipsum velle Dei duobus modis considerari posse. Uno modo absolute, et ut est idem quod esse Dei, et hoc modo non liberum, sed necessarium esse. Altero modo, ut dicit ordinem ad objectum, et hoc modo, si objectum est intrinsecum, ipsa videlicet divina essentia, sapientia, potentia, bonitas, et similia, esse etiam necessarium; sin autem objectum est extrinsecum, ut sunt omnes res creatae, tum demum velle Dei non esse necessarium, sed liberum. Nam Deus non potest non velle suam essentiam, potentiam, bonitatem, sapientiam, et cetera similia; potest tamen non velle res creatas. Quare, cum dicimus « Deus libere vult hoc aut illud, et potest non velle », non significamus rem illam, quae est velle in Deo, esse rem liberam, et posse non esse; sed significamus ipsum velle Dei non necessario terminari ad rem istam vel illam. *L. c.*, 17, p. 613. Cf. Hervaeus, *Quodlib.*, 1, q. 1.

acquis par son libre effort, sur la justice divine qui se manifeste dans la récompense et le châtiment, sur la perfection de l'univers qui reçoit son dernier achèvement par la production d'êtres à la fois passifs et actifs[1].

V. LE LIBRE ARBITRE, LA GRACE, ET LES ACTIONS NATURELLES.

Trois ordres de connaissances et d'actions en l'homme; naturel, moral et surnaturel. — Dans chacun de ces ordres, que peut l'homme sans la grâce et avec elle? — Connaissance naturelle de Dieu. — Nécessité et suffisance du concours général de Dieu pour les actions naturelles. — Existence du libre arbitre en l'homme même après le péché originel. — Objections calvinistes; la prescience divine, la volonté divine cause de toutes choses. — Théories diverses sur l'accord du concours divin et de la volonté humaine. — Concours déterminant la volonté humaine; la liberté n'est pas suffisamment sauvegardée. — Concours simultané de Dieu avec la volonté humaine. — Motion de la volonté humaine par Dieu supposant une détermination négative de cette volonté. — Ce dernier système paraît à Bellarmin sauvegarder à la fois, et la dépendance de toutes choses de la cause première, et la liberté humaine.

La nature du libre arbitre ayant été ainsi exposée, une grave controverse s'engage avec les protestants[2]. Ce libre arbitre, que Dieu avait donné à l'homme lors de sa création, n'a-t-il pas été, par le péché d'Adam, ou détruit, ou du moins bien affaibli? Pour plus de clarté, Bellarmin distingue en l'homme trois ordres de connaissances :

la connaissance naturelle soit théorique, soit pratique (ou mécanique); la connaissance morale, ou des actes dont la vertu exige l'accomplisse-

---

1. *L. c.*, 18, p. 614.

2. D'innombrables controversistes défendirent contre Luther et Calvin l'existence du libre arbitre dans l'homme, même après le péché originel, et l'accord de la liberté humaine avec la grâce divine. Tels Fisher, *Confut. art.* 35, 36. *Op.*, p. 654 sq. — Erasme, *De libero arbitrio*, *Hyperaspistes. Op.*, t. IX, p. 12 sq.; t. X, p. 1249 sq. — Faber, *Adversus absol. necessit. Opusc.*, B. 2. — Driedo, *De concordia lib. arbitr.; De grat. et lib. arb.; De libertate christiana. Op.*, t. II, p. 1 sq. — Pighi, *De libero arbitrio*, Cologne, 1542. — Tapper, *Explicationis*, 7, t. 1, p. 286 sq. — Stapleton, *De univ. justif.*, 2. *Op.*, t. II, p. 9 sq. — Andrada, *Orthodox. explic.*, 4, p. 137 sq. — Osorius, *De justitia cael.*, 8, p. 177 sq. — Siachari, *De libero arbitrio*, Venise, 1538. — Romeus, *De libertate operum*, Venise 1538. — Hangest, *De libero arb.*, Paris, 1521. — Smith, *De libero arbitrio*, Louvain,

ment ou l'omission; la connaissance surnaturelle, ou des objets qui ne peuvent être connus que par révélation surnaturelle[1].

A ces trois ordres de connaissances correspondent trois ordres d'actions,

les actions naturelles, telles que rester assis, se promener, cultiver la terre; les actions morales, telles que les actes des vertus ou des vices; les actions surnaturelles ou divines qui ont rapport au salut éternel, telles que les actes des vertus théologales[2].

A propos de chacun de ces ordres de connaissances et d'actions une double question se posera : que peut notre nature déchue laissée à elle-même; que peut-elle avec la grâce de Dieu[3].

Et d'abord à quelles vérités peut s'étendre notre connaissance naturelle? Calvin reconnaissait « que quand l'entendement humain s'efforce à quelque estude, il ne labeure pas tellement en vain qu'il ne profite aucunement, principalement quand il s'adresse à ces choses inférieures[4] ». Mais il niait que notre intelligence, par ses seules forces naturelles, puisse parvenir à la connaissance de l'existence et des attributs de Dieu. « Ceux qui ont le plus subtil entendement y (à la connaissance de Dieu) sont plus aveuglez que les aveugles mesmes... Je ne nye pas que par cy par là on ne voye aux livres des philosophes des sentences dites de Dieu bien couchées, mais en icelles il y apparoist tousjours telle inconstance qu'on

---

1563. — Surtout Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Lisbonne, 1588.

1. Est alia cognitio naturalis, sive theoretica sit, sive mechanica; alia est cognitio moralis, id est notitia ejus, quod secundum virtutem est vel agendum vel omittendum; alia denique est cognitio supernaturalis, id est, eorum quae sciri non possunt, nisi divinitus revelentur. *De gratia et lib. arb.*, 4, 1. *Op.*, t. VI, p. 7.

2. Actionum aliae naturales dici possunt, quales sunt ambulare, sedere, colere agros,... aliae morales, quibus actiones omnes virtutum et vitiorum continentur... aliae divinae ac supernaturales, quae proprie ad salutem aeternam consequendam pertinent. *L. c.*, 4.

3. De singulis his cognitionum actionumque generibus, tres tractabimus quaestiones : unam, egeatne homo auxilio gratiae specialis ad res cognoscendas; alteram, egeatne auxilio ad res easdem peragendas; tertiam, admisso gratiae adjumento, sitne opus illud in libera hominis potestate. *L. c.*, 1, p. 7. — 1. *Inst. chrét.*, 2, 2, 13. *C. R.* 31, 313.

voit bien qu'ils en ont eu seulement des imaginations confuses[1]. » Hesshusen signalait parmi les plus graves erreurs des catholiques leur croyance que la raison humaine peut démontrer l'existence et l'unité de Dieu[2]. Parmi les catholiques, Pierre d'Ailly avait admis que par les seules forces naturelles on ne peut arriver qu'à la probabilité sur ces mêmes dogmes[3]. Contre eux, Bellarmin affirme avec saint Thomas[4] « que nous pouvons connaître l'existence et l'unité de Dieu, et d'autres vérités du même genre, par les seules forces naturelles[5] ». L'Écriture enseigne formellement « que l'homme voit Dieu, bien qu'il ne le contemple que de loin[6] », qu'il doit « trouver Dieu plus facilement encore qu'il ne connaît les choses du monde[7] », que « Dieu n'est pas loin de nous[8] », enfin et surtout « que ce qu'il y a d'invisible en lui peut être compris par la créature œuvre de ses mains[9] », que les philosophes païens, auxquels Dieu se manifestait ainsi, sont « inexcusables » de ne pas lui avoir rendu gloire[10].

Les Pères ont longuement insisté sur les preuves de l'existence et des attributs de Dieu qui peuvent se tirer de la création[11]. Les preuves de l'existence de Dieu sont solides, et emportent facilement l'assentiment, surtout « étant donné que, ni la véhémence des passions, ni aucune autre cause, ne trouble le jugement théorique de l'homme, bien qu'elles puissent empêcher son jugement pratique, et les actes de sa volonté[12] ».

Pour produire les « actions naturelles et civiles », il suffit à l'homme, et il lui est nécessaire, « d'avoir de Dieu un secours général[13] ». Cette proposition est affirmée contre deux erreurs

---

1. *Inst. chrét.*, 2, 2, 18. *C. R.* 31, 319.
2. *De 600 erroribus; De lib. arbitr.*, 11, p. 29.
3. Licet ista propositio « Deus est » non sit nobis evidens, aut evidenter demonstrabilis, ipsa tamen est naturaliter probabilis. *In 1^m Sent.*, q. 3, art. 2; cf. art. 3 pour l'unité de Dieu.
4. *Contra gentes*, 1, cap. 12, 43.
5. Posse cognosci viribus naturae Deum esse, et esse unum, et alia id genus. *L. c.*, 2, p. 8.
6. *Job*, 36, 25. — 7. *Sap.*, 13, 9. — 8. *Act.*, 17, 27.
9. *Rom.*, 1, 20. — 10. *Rom.*, 1, 19 sq. — 11. *L. c.*, 2, p. 8. — 12. *L. c.*, p. 10.
13. Requiri et sufficere auxilium generale, ad actiones naturales et civiles efficiendas. *L. c.*, 4, p. 11.

opposées. La première, défendue jadis par les Pélagiens[1] et au moyen âge par Durand[2], niait tout concours, du moins immédiat, de Dieu aux actions humaines, autre que la conservation des forces et des puissances données à l'homme par son Créateur. D'autres, au contraire, « tiennent que Dieu opère proprement et immédiatement toutes choses, si bien que les causes secondes ne produisent rien, mais que lorsqu'elles sont présentes, Dieu seul opère tout[3] ». Ces deux théories répugnent également à l'Écriture et aux Pères qui nous montrent à la fois « que les causes secondes, l'homme surtout, ont une opération vraiment et proprement dite[4] », et que « la volonté humaine, aussi bien que toute autre créature, ne peut produire aucun acte, ni se donner aucun mouvement, si Dieu n'agit avec elle; la puissance d'agir ne suffit pas pour agir si le secours du Créateur lui manque[5] ». Les raisons données par saint Thomas[6] et les autres scolastiques[7], pour prouver la nécessité du concours divin, sont brièvement résumées. La vérité est donc entre les deux excès opposés; « l'homme peut accomplir de nombreuses œuvres sans secours spécial de Dieu, il ne le peut pas sans secours général[8] ».

La question la plus discutée est celle du libre arbitre de l'homme. « L'homme a-t-il le libre arbitre dans les actions naturelles et civiles[9]? » La plupart des catholiques tiennent pour l'affirmative, et croient que le libre arbitre est démontrable par la raison humaine[10]. Quelques-uns, comme Jean Buridan[11], tout en admettant le libre arbitre comme enseigné par l'Écriture et la tradition, le regardent comme indémontrable par la raison. Surtout Calvin[12], Butzer[13], tiennent que dans l'état de nature déchue l'homme ne jouit pas du libre arbitre, même dans ses actions purement naturelles et civiles. Luther[14]

---

1. Cf. S. Hieron., *Adv. Pelag.*, 1, 3 sq. *M. L.* 23, 499 sq.
2. *In 2^m Sent.*, dist. 1, q. 5; dist. 37, q. 1.
3. *L. c.*, 4, p. 12 sq. — 4. *L. c.*, p. 12 sq. — 5. *L. c.*, — 6. *Contra Gentes*, 3, 89.
7. *In 2^m Sent.*, dist. 37. — 8. *L. c.*, p. 13.
9. *L. c.*, 5, p. 13. — 10. *In 2^m Sent.*, dist. 25. — 11. *Ethic.*, 3, q. 1, p. 147.
12. *Inst. chrét.*, 1, 16, 8; 2, 4, 6. *C. R.* 31, 246, 360. — 13. Cf. *supra*, p. 602.
14. Spécialement le *De servo arbitrio* contre Erasme; *Wit.*, t. 2,

et Mélanchthon[1], qui avaient d'abord enseigné expressément la même erreur, ont hésité ensuite devant les conséquences de leur doctrine.

Bellarmin s'attaque d'abord à l'expression même de « serf arbitre » créée par Luther. C'est une de ces « profanes nouveautés de mots » que saint Paul ordonne à ses disciples d'éviter[2]. L'expression « libre arbitre » et chez les Grecs αὐτεξούσιον, a toujours été en usage dans l'Église, Calvin lui-même le reconnaît[3]. Cette expression composée des deux mots n'est pas, sans doute, scripturaire; on la rencontre pourtant équivalemment dans l'Écriture. D'ailleurs, elles n'étaient pas scripturaires ces expressions ὁμοούσιος et Θεοτόκος que l'Église opposa aux premières hérésies[4].

L'Écriture, si elle ne présente pas le mot même de libre arbitre, en présente l'idée en maint passage. L'homme, même déchu, peut choisir entre divers partis[5]; il pourrait accomplir des actes qu'il n'accomplit pas, en omettre qu'il accomplit[6]; Dieu lui fait des promesses conditionnelles[7], le blâme après des fautes[8], de grandes louanges sont données aux vertus des anciens Pères[9]. Tout cela ne se comprend pas si l'homme n'est pas capable d'actes libres, et méritoires. D'ailleurs, de l'aveu même des adversaires, l'homme avant sa chute jouissait du libre arbitre; l'Ecclésiastique le reconnaît formellement[10]. S'il en jouissait avant sa chute, il en jouit encore après cette chute. « En effet, la grande raison de Calvin pour nier le libre arbitre, c'est qu'il est inconciliable avec la Providence de Dieu. Mais la Providence de Dieu ne commence pas avec la chute de l'homme; elle existait auparavant[11] ».

---

p. 443 sq. Par contre *Visitatio Saxonica* (1527). *De lib. arbitr. C. R.* 26, 27.

1. *Loci, 1ª Aetas. C. R.* 21, 86, 88. — Par contre, *Loci, 3ª Aetas. De causa peccati, de lib. arbitr. C. R.* 21, 644, 653 sq.

2. 1ª *Tim.*, 6, 20. — 3. *Inst. chrét.*, 2, 2, 4. *C. R.* 31, 300.

4. *L. c.*, 6, p. 17. — 5. V. g. *Num.*, 30, 14; *Jos.*, 24, 15; *Dan.*, 13, 22.

6. V. g. 3 *Reg.*, 3, 11; *Eccli.*, 31, 10; 1ª *Cor.*, 9, 1. — 7. V. g. *Matth.*, 19, 17; 19, 21; *Luc.*, 9, 23.

8. V. g. *Gen.*, 3, 13; 4, 10. — 9. V. g. *Hebr.*, 11, 4 sq.

10. *Eccli.*, 15, 14; cf. Calvin, *Inst.*, 1, 15, 8. *C. R.* 31, 229. « En ceste intégrité, l'homme avoit franc-arbitre, par lequel s'il eust voulu il eust obtenu vie éternelle. »

11. *L. c.*, 7, p. 17.

Les Pères regardèrent comme des hérétiques ceux qui nièrent le libre arbitre, tels que les Manichéens; ils affirment que l'homme est libre de choisir entre le bien et le mal, et par conséquent responsable. « Si ces témoignages prouvent que l'homme est libre dans ses actions bonnes et mauvaises, à plus forte raison l'est-il dans ses actions indifférentes et civiles[1] ».

La raison naturelle conclut à la présence en l'homme du libre arbitre; l'accord de la plupart des philosophes même païens, admis par Calvin[2], en est la preuve. Tous les peuples — et ceux qui admettent le dogme du serf arbitre comme les autres — ont institué des codes de lois, de peines, de récompenses, qui supposent la liberté humaine; « de quel droit instituer tout cela si on croit que ceux contre lesquels on s'irrite ne pouvaient éviter leur faute[3]? » Tous admettent qu'il n'y a pas péché sans liberté. Et tous doivent admettre aussi que l'homme pèche au moins quelquefois; autrement comment expliquer ces aiguillons de la conscience et ces remords, cette honte qui naît du péché, ces reproches des autres, cette haine de tous contre certains pécheurs, qui fait que les voleurs mêmes détestent les autres voleurs[4]?

Bellarmin tire enfin argument de la nature du bien que l'intelligence propose à l'homme.

Dans l'homme le mode de vouloir correspond au mode de connaître; en effet, la volonté suit la connaissance, et il est impossible de rechercher un objet inconnu. Or l'homme connaît sa fin; il connaît les moyens qui peuvent le conduire à cette fin, et voit les uns comme nécessaires, les autres comme contingents. Donc la volonté humaine se porte nécessairement vers sa fin, et vers les moyens qui sont nécessairement unis à cette fin; elle se porte vers les autres d'une manière contingente. Or c'est précisément là ce qui constitue la liberté humaine; l'homme peut accepter ou rejeter les moyens que sa raison lui montre comme n'étant pas liés nécessairement avec sa fin[5].

---

1. *L. c.*, 8, 9, p. 18 sq.

2. Les philosophes disent que l'entendement humain a en soy raison pour conduire l'homme à bien et heureusement vivre, moyennant qu'il se maintienne en sa noblesse, et donne lieu à la vertu qui luy est naturellement enracinée. *Inst. chrét.*, 2, 2, 2. *C. R.* 31, 299.

3. *L. c.*, p. 22.

4. *L. c.*, p. 22. — 5. Talis est in unaquaque re modus appetendi, qualis est cognoscendi; appetitio enim cognitionem sequitur, nec fieri potest, ut quis appetat rem incognitam. In hominibus autem est cognitio finis et

Pour résoudre les nombreuses objections que ses adversaires empruntaient à la sainte Écriture, Bellarmin énonce quelques distinctions intéressantes. La liberté de l'élection et celle de l'exécution ne sont pas identiques; pour qu'il y ait libre arbitre, la première est nécessaire, la seconde ne l'est pas; Dieu peut empêcher l'exécution de ce que l'homme a librement choisi et décrété sans nuire à la liberté de l'acte humain[1]. Sans doute, Dieu opère tout en nous, selon le conseil de sa volonté[2], mais « il l'opère suavement, laissant aux créatures leur action, n'enlevant ni ne détruisant la nature par son concours, mais l'aidant et la perfectionnant[3] ».

On peut dire dans bien des sens que « la volonté humaine est inclinée par Dieu à rechercher ou à fuir quelque chose[4] ». Il l'incline « premièrement effectivement et physiquement, lorsqu'il meut immédiatement la volonté et la détermine à un objet ». Il l'incline en second lieu « effectivement, mais au moyen d'une forme imprimée par lui dans la volonté; lorsqu'il introduit dans l'âme grâce et vertus, il incline par elles la volonté au bien ». Il l'incline en troisième lieu « objectivement, c'est-à-dire par une persuasion intime, mais persuasion si efficace qu'on ne saurait lui résister; si une passion véhémente arrache parfois à la volonté son consentement, à plus forte raison Dieu le peut faire ». Il l'incline enfin « objectivement et efficacement, mais cette efficacité ne vient pas tant de la véhémence de la persuasion que de la disposition de la volonté prévue de Dieu ». La première et la troisième explication laissent-elles intacte la liberté humaine, la question sera discutée dans la suite; la seconde et la quatrième ne lui nuisent en rien, et elles peuvent s'appliquer aux divers textes opposés par les adversaires[5].

---

mediorum ad finem tum neccessariorum, tum etiam contingentium; igitur hominum appetitio ex necessitate fertur in finem, et in ea media, quae sunt cum fine ex necessitate connexa, in alia vero nonnisi contingenter. Atqui, hoc est hominem esse liberum libertate contingentiae; posse videlicet accipere vel rejicere ea media, quae ratio docet non necessario cum fine esse connexa. *L. c.*, p. 22.

1. Cf. *Jerem.*, 10, 23; *Prov.*, 16, 19; *Prov.*, 20, 24.

2. Cf. *Isai.*, 26, 12; *Matth.*, 10, 29; *Rom.*, 11, 36; 1ª *Cor.*, 12, 6; *Eph.*, 1, 11. — 3. *L. c.*, 11, p. 24. — 4. *L. c.*, p. 25.

5. V. g. *Exod.*, 11, 10; *Gen.*, 43, 14; 2 *Reg.*, 17, 14; 3 *Reg.*, 125.

Dans les *Recognitiones* de ce passage, Bellarmin accentue encore sa pensée.

Dieu pourrait sans doute incliner la volonté à agir efficacement et physiquement, suivant la première manière indiquée; mais alors il supprimerait la liberté humaine,

et le cardinal nie que saint Thomas comprenne ainsi l'action divine sur la volonté. Il fait encore une importante remarque.

Lorsque nous disons que l'efficacité de la motion divine provient, non pas tant de la véhémence de la persuasion que de la disposition de la volonté prévue par Dieu, nous ne parlons pas de l'efficacité de la grâce, mais de celle de la motion divine vers les actions indifférentes et civiles. Quand il s'agit des actes surnaturels, l'acte doit être sans aucun doute attribué à l'efficacité de la grâce elle-même; et quand nous disons que Dieu appelle la volonté dans les conditions où il sait qu'elle répondra, il s'agit de la volonté non pas agissant par ses propres forces, mais préparée et secourue par la grâce [1].

Une grande objection contre le libre arbitre se tire de la prescience divine[2]. Si Dieu connaît nécessairement tous les actes futurs, et si la connaissance qu'il a de ces actes est infaillible, comment admettre que ces actes ne sont pas nécessaires? — « De ce que Dieu connaît d'une science infaillible tous les actes humains, il ne suit pas, répond Bellarmin, que ces actes doivent se produire nécessairement d'une nécessité *de conséquence,* mais seulement d'une nécessité *conséquente;* ils se produiront infailliblement; ils auraient pu ne pas se produire[3] ». — Mais la science de Dieu est la cause de toutes choses; donc elles existeront parce que Dieu prévoit qu'elles existeront, et non *vice versa*[4].

La science de Dieu, qui est la cause de toutes choses, répond Bellarmin, n'est pas celle par laquelle il prévoit les libres actes des créatures humaines. Il y a, en effet, en Dieu une double science : la première est la science de simple intelligence par laquelle il connaît tous les êtres possi-

---

1. *Op.*, t. I, p. 38. — 2. *De Grat.*, 4, 13, p. 26.

3. Ex eo quod Deus omnia futura praenoscit, nec potest ejus praescientia falli, non sequi ut res omnes futurae ex necessitate eveniant, necessitate consequentiae, sed solum necessitate consequenti; hoc est tantum sequi, ut infallibiliter eveniant, non autem ut absolute non potuerint non evenire. *L. c.*, 13, p. 27.

4. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 23, 6. *C. R.* 32, 492 sq.

bles; la seconde est la science de vision, par laquelle il connaît les êtres qui existent actuellement, ont existé, ou existeront dans l'avenir... Dieu donc connaît d'abord toutes les choses qui peuvent être de quelque façon; puis sa volonté décrète quelles sont parmi elles celles dont il veut l'existence à un moment donné; enfin, ces choses dont il veut l'existence, il les voit comme existant dans le temps; et si ce temps n'est pas encore arrivé, il les prévoit. Il suit de là que la science de Dieu qui est la cause de toutes choses n'est pas la science de vision, mais la science de simple intelligence; en effet la science de vision présuppose l'existence des choses comme la science de simple intelligence suppose leur possibilité; la connaissance présuppose toujours son objet. Or la prescience de Dieu n'est pas la simple intelligence, mais la science de vision... donc cette prescience n'est pas la cause des choses; elles ne seront pas parce que Dieu les prévoit; mais Dieu les prévoit parce qu'elles seront [1].

La vraie cause des choses, ce n'est pas la prescience divine, c'est le décret de la volonté divine qui lui est antérieur; toute la difficulté se trouve donc dans l'accord de la liberté humaine avec ce décret de la divine volonté.

« La volonté divine est la cause première de toutes choses; de toute éternité elle a décrété ce qu'elle veut ou ne veut pas qui se fasse; elle est souverainement efficace, et d'après les Écritures, personne ne peut lui résister; donc plus de libre arbitre dans l'homme ». A cette objection fondamentale, qu'après beaucoup d'autres Calvin avait présentée avec grande vigueur [2], diverses réponses avaient été données dans le passé; Durand niait simplement le concours divin, et déclarait que Dieu laissait à elle-même la nature humaine créée et conservée par lui; opinion insoutenable pour les raisons énoncées plus haut [3]. Cajétan voyait dans l'accord de la liberté humaine avec les décrets divins « un problème tellement ardu qu'il est peut-

1. Aliquam scientiam Dei esse causam rerum, non autem scientiam, sive praescientiam, de qua loquimur..... Scientia visionis praesupponit existentiam rerum, sicut scientia simplicis intelligentiae praesupponit rerum possibilitatem. Porro praescientia non est simplex intelligentia, sed scientia visionis, cum praescientia non sit rei possibilis, sed rei certo futurae in aliquo tempore; ac per hoc praescientia non est causa rerum, nec ideo res sunt futurae, quia Deus eas praenoscit, sed ideo Deus eas praenoscit quia sunt futurae. *L. c.*, 13, p. 26.

2. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 1, 16, 8 sq.; 3, 23, 6. *C. R.* 31, 245 sq.; 32, 492 sq.

3. Cf. *supra*, p. 615. Durand, *In 2^m Sent.*, dist. 37, q. 1.

être inexplicable par l'intelligence humaine[1] ». Pour d'autres, Dieu, par son concours, détermine l'action de la volonté humaine, et ce concours étant donné, la volonté humaine ne peut pas ne pas agir; cependant elle reste absolument libre. D'après Almain, c'est que le concours de Dieu n'est pas préliminaire, mais concomitant, à l'action du libre arbitre, et une faculté est libre lorsque tous les préliminaires nécessaires à son action étant posés, elle reste capable d'agir ou de ne pas agir[2]. D'après plusieurs autres, c'est que le concours de Dieu, déterminant la volonté humaine, n'empêche pas que l'homme ne garde pleinement le jugement de sa raison, et ne juge par conséquent qu'un moyen est contingent, l'autre lié nécessairement à la fin; or ce jugement de la raison est la racine de la liberté; et partout où il existe, il y a liberté[3]. Bellarmin n'approuve pas cette opinion.

Elle ne présente aucune raison solide pour la défense du libre arbitre. En effet, il est faux que le concours divin ne soit pas de ces préliminaires requis pour que l'action humaine puisse s'exercer; si la volonté humaine est comptée au nombre de ces préliminaires nécessaires, parce qu'elle est cause de l'action, pourquoi le concours divin, qui est également cause de l'action, n'en fait-il pas partie[4]?

Il est faux que la perfection du jugement de la raison sur les moyens à prendre pour arriver à la fin suffise à constituer le libre arbitre;

il faut, de plus, que l'homme soit maître de son action, puisse agir ou

---

1. Dubitatio valde ardua, ac forte ab humano intellectu insolubilis. *In 1^m*, q. 22, art. 4.

2. *Moral.*, 1, 2. *Opuscula*, fol. 1, 2.

3. Dans le *De novis Controversiis*, Bellarmin attribue cette opinion aux dominicains auteurs de la censure dirigée contre Molina, et il les réfute par les mêmes arguments que dans les Controverses; il déclare leur doctrine « dangereuse en ces temps surtout où sévit l'hérésie calviniste, qui nie le libre arbitre, et fait Dieu auteur du péché »; il nie que cette opinion soit enseignée par saint Thomas et les anciens scolastiques. *De tertia Quaestione* (*Coll. Le B.*).

4. Rationes quibus ipsi defendunt libertatem arbitrii non videntur solidae; falsum est enim, quod Almaynus dicit, concursum Dei non esse de praerequisitis. Nam si voluntas humana est de praerequisitis, quia est causa actionis, cur concursus Dei, qui est etiam causa actionis, non erit de praerequisitis? *L. c.*, 14, p. 29.

ne pas agir... or celui qui est déterminé par un autre à une action, celui-là n'est pas maître de son action [1].

Le libre arbitre n'étant donc pas suffisamment sauvegardé par les auteurs de l'opinion attaquée, ils ont contre eux les textes de l'Écriture et des Pères qui l'affirment si nettement, et la doctrine des principaux scolastiques; Bellarmin met, en particulier, tout son soin à prouver que saint Thomas est contraire à cette manière d'entendre le concours divin [2]. On ne voit pas comment les tenants de la détermination de la volonté humaine par Dieu sauvegardent la responsabilité humaine, comment ils évitent la doctrine calviniste qui fait Dieu cause du péché [3],

Restent deux explications, que Bellarmin déclare plausibles, et d'après lesquelles le concours divin peut se concilier avec la liberté humaine.

La première, qui est de Grégoire de Rimini, de Scot, et de plusieurs autres [4],

enseigne que le concours divin réside tout entier dans l'effet, non dans la cause; le concours divin ne détermine pas la volonté humaine, n'imprime rien, n'opère rien en elle, mais influe immédiatement sur l'effet, et le produit au moment même que la volonté le produit de son côté [5].

On voit ainsi

que Dieu ne détermine et ne nécessite en rien la volonté, ni la volonté Dieu; mais l'un et l'autre donne librement son concours à l'acte, et si l'un des deux le refusait, l'acte ne se ferait pas.

Tels deux hommes qui portent une pierre qu'aucun des deux pris séparément n'aurait la force de porter [6].

---

1. Non verum esse videtur quod scribit quidam, satis esse ad liberum arbitrium, ut homo plenum atque perfectum habeat judicium rationis. Requiritur enim praeterea ut homo sit dominus suae actionis, et possit agere et non agere... qui autem determinatur ab alio ad aliquam actionem, certe non est dominus illius actionis. *L. c.*, 14, p. 28. — 2. *L. c.*, autres textes de saint Thomas dans les *Recognitiones*. *Op.*, t. I, p. 39.

3. *L. c.*, 14, p. 30 sq. — 4. *In 2^m Sent.*, dist. 37.

5. Hi docent cooperationem divinam se tenere ex parte effectus, non ex parte causae, hoc est, concursum Dei non determinare voluntatem nostram, nec aliquid in eam imprimere, aut operari, sed immediate influere in effectum, eumque producere, illo ipso momento quo a voluntate nostra producitur. *L. c.*, 15, p. 31. — 6. Hinc sequitur ut neque Deus determinet, sive necessitet voluntatem, neque voluntas Deum; nam

Il serait faux de dire que d'après cette doctrine « Dieu dépendrait de la volonté humaine, serait déterminé par elle ».

Dieu, en effet, a fait la volonté libre, et aurait pu ne pas la créer telle; il a décrété librement de concourir à ses actes quand elle voudrait agir; il peut enfin, quand il le veut, ne pas concourir, s'il veut que quelque chose arrive en dehors de l'ordre établi par lui. Lors donc que Dieu opère parce que la créature opère, ce n'est pas de sa créature qu'il dépend, c'est de sa propre institution et volonté [1].

Contre cette explication, les partisans de la détermination de la volonté humaine par le concours divin élèvent de graves objections.

Dieu est cause de tout ce qui a l'être en quelque façon; or le fait que notre volonté se détermine et s'applique à agir est, sans aucun doute, quelque chose de réel; donc ce quelque chose est fait de Dieu; c'est donc lui qui fait que la volonté se détermine et s'applique; c'est lui qui la meut, la détermine et l'applique [2].

Dans la détermination de la volonté à un acte auquel elle n'était pas déterminée auparavant, on peut considérer trois éléments, répond Bellarmin :

la volonté elle-même, son acte, la production de l'acte par la volonté, ou la relation de l'acte comme effet à la volonté comme cause. De ces trois éléments, le premier, la volonté humaine, est évidemment l'œuvre de Dieu seul; le second, l'acte, est accompli par Dieu, quoique non par Dieu seul; le troisième, la relation entre l'acte et la volonté, n'est pas à proprement parler un élément distinct des autres, mais une conséquence de ceux-ci; en tant qu'elle s'identifie réellement avec l'action, elle doit son origine à celui auquel l'action la doit. Il n'y a donc, dans l'action hu-

---

et uterque concursum suum libere adhibet; et si alter nolit concurrere, opus non fiet *L. c.*, 15, p. 31.

1. Deus non pendet, nec determinatur a voluntate humana, licet operetur, quae illa operatur; nam libere Deus condidit liberam voluntatem, et potuisset illam non condere; rursus libere voluit, et ab aeterno decrevit, concurrere ad opus liberae voluntatis, quando ipsa operari voluerit; et denique potest etiam, quando vult, non concurrere, si velit praeter ordinem a se constitutum aliquid fieri; itaque Deum operari, quia voluntas operatur, non est Deum pendere a sua creatura, sed ab aeterna sua institutione et voluntate. *L. c.*, p. 31.

2. Deus est causa omnium rerum quae quoquo modo habent esse; at quod voluntas nostra se determinet et applicet ad operandum, sine dubio est aliquid; igitur hoc ipsum facit Deus. Deus igitur facit, ut voluntat se determinet et applicet, ac per hoc ipsam movet, determinat et applicat. *L. c.*, p. 31.

maine, rien qui ne soit produit de Dieu; et cependant on ne peut dire que Dieu détermine, ou applique la volonté à tel acte, parce que la relation existe non entre l'acte et Dieu, mais entre l'acte et la seule volonté. Elle existerait entre l'acte et Dieu si Dieu se servait de la volonté humaine comme d'un instrument [1].

Il est très vrai que la Providence de Dieu s'étend à toutes les choses humaines, même aux actes libres, et que de toute éternité elle les a ordonnées à ses fins. Mais à cela suffit la prescience divine, qui de toute éternité voit l'acte que posera librement l'homme s'il est placé dans telles et telles conditions; aucune nécessité de recourir à la détermination de la volonté humaine par Dieu [2].

Mais la prescience divine, comment peut-elle s'expliquer si l'on n'admet pas

que Dieu ait déterminé les actes de toutes les créatures avant de les connaître comme futurs? Dieu, en effet, ne peut voir les actes libres futurs en eux-mêmes, puisqu'ils n'existent pas; il ne peut les voir dans leur cause seconde, la volonté humaine, laquelle est indéterminée, et, tous les préliminaires requis étant posés, peut encore agir ou ne pas agir; il ne peut les voir dans leur cause première exemplaire, c'est-à-dire dans son idée divine, laquelle lui représente tous les possibles, qu'ils soient ou non futurs [3].....

D'ailleurs, Dieu connaît même des actes qui n'auront jamais

---

1. In eo quod est, voluntatem se determinare ad opus, sive (quod idem est), reipsa operari, cum antea non operaretur, tria considerari possunt; voluntas, actio ejus, et egressio actionis a voluntate, sive relatio et habitudo actionis, tamquam effectus, ad voluntatem, ut ad causam. Ex his tribus voluntas sine dubio a solo Deo facta est; actio quoque fit a Deo, quamvis non solo; deinque relatio proprie non fit, sed consequitur; tamen, ut est idem re cum actione, ab eo fit, a quo actio ipsa fit. *L. c.*

2. Deus ab aeterno determinavit omnes effectus, sed non ante praevisionem determinationis causarum secundarum, praesertim contingentium et liberarum... neque ratio providentiae postulat, ut Deus ante omnem praevisionem omnia praedeterminaverit, sed solum ut nihil fiat sine ejus praevisione, et cooperatione, vel permissione. *L. c.*, p. 32.

3. Si Deus non omnia praedeterminaret ante praevisionem determinationis causarum secundarum, non posset omnia certo praescire; nam actiones liberas futuras non videt Deus in ipsis actionibus, quia non sunt; nec videt in causa secunda, id est in voluntate humana, quia illa indeterminata est, et omnibus positis quae requiruntur ad agendum, potest non agere; nec videt in causa prima exemplari, id est in idea, quia illa repraesentat omnia possibilia, sive futura sint, sive non sint. *L. c.*, p. 32.

lieu, parce qu'ils dépendent d'une condition qui ne sera pas réalisée[1].

Ces conditionnels, qui n'existeront jamais en eux-mêmes, ou Dieu les voit dans sa volonté, première cause efficiente et très efficace, ou il ne les voit en nulle manière[2].

Bellarmin reconnaît l'extrême difficulté que nous avons à comprendre comment Dieu connaît les événements futurs. Il regarde cependant comme plus probable que Dieu ne voit les actions futures libres que dans la volonté humaine[3].

Le Psalmiste ne le montre-t-il pas pénétrant les plus secrètes pensées de l'homme, et découvrant toutes ses voies[4] ?

C'est que Dieu connaît parfaitement toutes les tendances et les dispositions de l'âme humaine; il n'ignore pas tout ce qui peut se présenter à elle dans chacune de ses délibérations, il connaît avec certitude ce qui convient le mieux et est le plus apte pour mouvoir telle âme douée de telles tendances et de telles dispositions; de tout cela il conclut infailliblement en quel sens il inclinera l'âme. Voilà peut-être ce qu'entendent ceux qui enseignent que Dieu connaît tous les actes futurs, tant libres que nécessaires, tant absolus que conditionnels, parce qu'il connaît toute vérité, et que ce qui sera de quelque façon est vrai de quelque façon[5].

Cette première explication des scotistes, admettant le concours simultané de Dieu et de la volonté humaine pour la pro-

---

1. I. *Reg.*, 23, 11, 12; *Matth.*, 11, 21.

2. Haec et similia conditionalia Deus certo praenoscit... et tamen in seipsis numquam exstabunt... Igitur, aut videt in sua voluntate tamquam in prima causa efficiente et efficacissima, aut nullo modo videt. *L. c.*, p. 33.

3. Res est omnino difficilis, et fortasse in hac vita incomprehensibilis qua ratione Deus futura cognoscat... Probabile tamen nobis videtur, Deum futuras actiones liberas non videre, nisi in humana voluntate. *L. c.*, p. 33.

4. *Psalm.* 138, 6 sq. — 5. Deus igitur, quia perfecte cognoscit omnes propensiones, et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignorat omnia, quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat atlem animum, tali propensione et ingenio praeditum, infallibiliter colligit quam in partem sit animus inclinaturus. Et hoc fortasse sibi volunt qui docent, Deum cognoscere futura omnia, tam libera, quam necessaria, et tam absoluta, quam conditionalia, quia cognoscit omnem veritatem; et quia omnia, quae quoquo modo futura sunt, aliquo modo vera sunt; verum enim est dicere « Hoc erit » quando re vera est futurum. *L. c.*, p. 33.

duction de l'acte libre, est donc solidement probable, et les objections qui lui sont faites trouvent une réponse plausible [1]. Ce n'est pourtant pas elle qu'adopte Bellarmin. Il regarde « comme peut-être plus probable » une seconde explication, qui est, pour lui, la pensée même de saint Thomas sur cette difficile matière [2].

Dieu coopère à l'action des causes secondes, même des causes libres, non seulement en leur donnant et conservant leurs vertus opératrices, mais en les mouvant et les appliquant à leur acte [3].

Cette explication semble à la fois conforme à l'Écriture sainte qui montre l'homme « vivant, se mouvant, existant en Dieu [4] », et à la raison qui nous montre en Dieu la cause première de toutes choses; cette doctrine étant admise, on comprend, en effet, comment sur terre tout dépend de Dieu. Cette motion donnée par Dieu à la cause seconde ne consiste pas

en un mouvement local, en une qualité quelconque imprimée dans la cause seconde, mais seulement en ce que Dieu se sert de cette cause comme de son instrument pour l'accomplissement de telle ou telle œuvre; la vertu passagère imprimée par Dieu dans la cause seconde pendant qu'elle agit ne se distingue pas de la vertu naturelle de celle-ci, mais est cette vertu même, dont Dieu se sert pour l'accomplissement de telle ou telle action [5].

Les adversaires de cette explication lui reprochent de ne pas montrer comment la cause seconde libre conserve son libre

---

1. Dans le *De novis Controversiis*, appréciant l'opinion de Molina sur le concours simultané, Bellarmin la juge « moins vraie et moins conforme à la philosophie que celle de saint Thomas sur la motion divine ». Mais il ajoute : « Aucune des deux ne touche une matière de foi; toutes deux ont toujours été librement défendues dans les écoles; toutes deux ont en leur faveur de nombreux auteurs. » 3ª Quaestio. *Coll.* Le B.

2. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 105, art. 5; *3 Contra gentes*, 70; *De potentia*, q. 3, art. 7.

3. Cooperationem divinam ita concurrere cum secundis causis, etiam liberis, ut non solum eis dederit, et conservet, virtutes operatrices, sed etiam eas moveat et applicet ad opus. *L. c.*, 16, p. 34.

4. *Act.*, 17, 28. — 5. Deum non movere localiter causam secundam, neque in illa qualitatem ullam imprimere, sed tantum illa uti tamquam instrumento, ad opus efficiendum; quocirca virtus a Deo impressa per modum transeuntis, dum causa secunda operatur, non distinguitur ab ipsa virtute naturali, sed est illa eadem, quatenus illa Deus utitur ad illam actionem perficiendam. *L. c.*, 16, p. 34.

arbitre sous la motion divine. Bellarmin leur répond en ces termes :

L'influence, la vertu divine, qui meut et applique la volonté à une œuvre, est reçue par les causes secondes selon les dispositions de celles-ci [1]. Or pour la volonté, ce mode, cette condition selon laquelle elle reçoit la motion divine n'est autre chose qu'une détermination négative précédant et l'influence divine et l'acte exprès de la volonté. Cette détermination consiste en ce que la volonté se laisse ou non mouvoir par l'objet que la raison lui présente [2]; on la dit négative parce qu'elle ne consiste pas en un acte positif, mais dans la négation d'un acte, la volonté ayant, du reste, aussi bien le pouvoir d'agir que de ne pas agir [3].

On comprend par là que la volonté est vraiment libre, et se détermine elle-même, bien que Dieu la meuve et l'applique à son œuvre.

C'est que la motion de Dieu elle-même est au pouvoir de la volonté, ou, comme le dit Cajétan [4], que notre volonté use librement de la motion divine. En effet, si elle se laisse mouvoir par l'objet qui lui est proposé, Dieu la meut, et l'applique à produire son acte; si elle ne se laisse pas mouvoir par cet objet, Dieu ne la meut ni ne l'applique. Voilà pourquoi saint Thomas [5] conclut que, la motion de Dieu étant posée, il est impossible que la volonté ne soit pas mue, mais qu'absolument cela n'est pas impossible; c'est que la volonté peut ne pas se disposer, par détermination négative, à recevoir la motion divine [6].

---

1. S. Thomas, q. 3, *de Malo*, art. 2; *Sum. Theol.*, 1ª 2ªe, q. 10, art. 4.

2. Cf. S. Thomas, q. 3, *de Malo*, art. 3; *Sum. Theol.*, 1ª 2ªe, q. 10, art. 4, ad 3.

3. Sciendum est influxum, seu virtutem Dei, qua voluntas movetur et applicatur ad opus, recipi in causis secundis secundum earum dispositionem... Porro iste modus, seu conditio in voluntate, secundum quam in ea recipitur motus Dei, nihil aliud est, nisi negativa quaedam determinatio, praecedens tum influxum Dei, tum actum elicitum voluntatis. Nimirum quod voluntas sinat se moveri ab objecto per rationem sibi proposito, vel non sinat. Haec enim determinatio dicitur negativa, quia non consistit in actu positivo, sed in negatione actus, cum tamen voluntas non minus sit libera ut agat, quam ut non agat. *L. c.*, 16, p. 34.

4. *In* 1ªm, q. 19, art. 8.

5. 1ª 2ªe, q. 10, art. 4, ad 3.

6. Atque hinc fit ut voluntas sit vere libera, et se ipsa determinet, tametsi illam Deus moveat, et applicet ad opus, quoniam ipsa Dei motio in ejus potestate est, sive, ut loquitur Cajetanus, Dei motione voluntas nostra libere utitur. Nam si se moveri sinat ab objecto proposito, Deus eam applicat et movet ad actum eliciendum; si non sinat, Deus eam non applicat, neque movet. Et ideo S. Thomas concludit, posita Dei motione, impossibile esse ut voluntas non moveatur; absolute autem non esse impossibile. Quia videlicet potest voluntas non se disponere per negativam determinationem ad motionem Dei recipiendam. *L. c.*, 16, p. 35.

En vertu de cette explication, on répond d'une manière satisfaisante à l'objection formulée ainsi par Calvin : « La volonté divine est la cause première de toutes choses, et de toute éternité elle a décrété ce qu'elle veut qui se fasse; donc aucun libre arbitre en l'homme, puisque la cause première est souverainement efficace, et que d'après les Écritures, personne ne peut résister à la volonté divine [1] ».

Oui, la volonté divine est la cause première de toutes choses, et elle a décrété de toute éternité ce qu'elle veut ou ne veut pas qui se fasse; mais dans les actions particulières, et surtout dans les actions libres, elle n'a porté ce décret qu'après avoir connu la disposition et la détermination des causes secondes. Par conséquent, bien que personne ne puisse résister à la volonté divine, la liberté de la volonté humaine reste intacte, parce que Dieu lui-même, auquel personne ne peut résister, a voulu que l'âme humaine fût libre et eût ses actions en son pouvoir; il a donc décrété de lui coopérer, ou de la mouvoir et de l'appliquer, lorsqu'elle-même serait disposée par une détermination négative [2].

On a vu de même, plus haut, que l'acte humain reste libre, bien qu'il dépende nécessairement du dernier jugement pratique :

Le dernier jugement pratique étant posé, la volonté doit nécessairement choisir ce que la raison lui propose, et cependant le choix reste libre, parce que le jugement pratique est lui-même au pouvoir de la volonté, à cause de la détermination négative qui le précède; de même, la motion divine étant posée, la volonté doit nécessairement agir; et pourtant son opération reste libre parce que la motion divine n'aura pas lieu si la volonté ne s'est disposée à la recevoir par une détermination négative [3].

---

1. Calvin., *Inst. chrét.*, 1, 16, 8; 3, 23, 7. *C. R.* 31, 246 sq.; 32, 494 sq.

2. Respondeo : voluntas divina est quidem prima causa omnium rerum, et ab aeterno decrevit quid velit aut non velit fieri; sed in particularibus, et maxime liberis actionibus, id non decrevit, nisi praecognita prius dispositione et determinatione secundarum causarum, ut supra ostendimus. Quocirca, licet nemo possit divinae resistere voluntati, manet tamen integra libertas humanae voluntatis, quia Deus ipse, cui nemo resistere potest, hoc voluit, ut animus humanus liber esset, et actiones suas in potestate haberet, et ideo decrevit ei cooperari, vel eam applicare et movere, quotiescumque per negativam determinationem seipsa disponeret. *L. c.*, 16, p. 32.

3. *L. c.*; cf. *supra*, p. 606.

VI. LE LIBRE ARBITRE, LA GRACE, ET LES ACTIONS MORALES.

Par ses seules forces, aidées du seul secours général de Dieu, l'homme peut connaître quelques vérités morales. — Par ses seules forces il ne peut pas accomplir tous les préceptes de la loi morale. — Par elles seules il ne peut surmonter aucune véritable tentation. — Par elles seules il peut accomplir quelques actes moralement bons, lorsque la tentation ne le presse pas. — Doctrine augustinienne sur les œuvres des infidèles. — Existence du libre arbitre relativement aux œuvres morales. — Défense des arguments catholiques contre Calvin. — Arguments de raison, d'Écriture, de tradition. — La doctrine du libre arbitre relativement aux actions morales dans saint Augustin.

De même que l'homme peut connaître, par les seules forces de sa nature, nombre de vérités « naturelles et civiles », peut-on dire qu'il peut par les mêmes forces, et sans le secours d'une grâce spéciale, arriver à la connaissance de quelques vérités morales? L'auteur entend ici par grâce « non pas la grâce justifiante, mais cette motion et direction divine que peuvent avoir même les pécheurs »; par vérités morales

non pas le vrai moral considéré en général, — il faut honorer Dieu, respecter ses parents; — ces vérités sont aussi faciles à saisir que les vérités naturelles théoriques — mais le vrai moral, considéré avec toutes les circonstances qui sont nécessaires pour que l'action conforme à cette vérité soit une action vertueuse; par exemple, dans telle circonstance, il faut faire l'aumône, dans telle circonstance je dois rendre ce que j'ai emprunté, parce qu'actuellement la justice l'exige [1].

Enfin, par connaissance, il faut entendre ici,

non pas la simple appréhension, mais le jugement; et non pas ce dernier jugement pratique que suit nécessairement l'élection, et qui dépend de la volonté, mais le jugement qui précède l'empire de la volonté, tel qu'on a coutume de l'exercer quand on délibère [2].

---

1. Nomine veri moralis, non accipimus verum morale universe consideratum ut Deum esse colendum, parentes venerandos, filios diligendos; id enim non minus facile potest intelligi, quam verum naturale theoricum; sed verum morale, cum omnibus circumstantiis, quae necessariae sunt, ut actio voluntatis, ei vero conformis, sit actio virtutis, ut cum quis judicat sibi hoc tempore eleemosynam faciendam, vel quod mutuo est acceptum, esse restituendum hoc tempore, quia ratio justitiae nunc id fieri postulat. *L. c.*, 5, 1, p. 36.

2. Nomine cognitionis non intelligimus simplicem apprehensionem, sed

La vérité morale ainsi définie, plusieurs, à la suite de Grégoire de Rimini [1], pensent « que l'intelligence humaine, dans l'état de nature corrompue, ne peut y parvenir ». La plupart, au contraire, avec saint Thomas [2], tiennent « qu'avec les forces de la nature, et le secours général de Dieu, quelques vérités morales peuvent être connues ». Bellarmin s'attache à cette opinion « avec d'autant plus de plaisir que Calvin l'a plus en horreur [3] ».

Il faut donc tenir

que dans l'état de nature déchue la lumière de la raison pratique n'a pas été tellement éteinte en l'homme qu'il ne puisse, avec le secours général de Dieu, connaître quelques vérités morales, bien qu'il se trompe dans beaucoup de cas lorsque l'illumination et direction divine ne le guide pas [4].

La seconde partie de la proposition n'est rendue que trop évidente par l'expérience de la faiblesse humaine. La première seule est à prouver. Saint Paul ne montre-t-il pas que ces païens qui n'avaient pas la loi écrite connaissaient cependant, par la lumière de la raison, assez de vérités pour vivre honnêtement [5]? Ne voit-on pas Pharaon lui-même reconnaître ses fautes, et il n'est pas vraisemblable qu'il ait reçu pour cela un secours spécial de Dieu, alors que l'Écriture le montre aveuglé et endurci [6]. Les Pères, lorsqu'ils décrivent la conscience humaine, en montrent les avertissements comme naturels [7].

---

etiam judicium, et judicium non illud ultimum, ad quod ex necessitate sequitur electio, — id enim ex voluntate dependet, — sed judicium praecedens imperium voluntatis, quale inter consultandum exerceri solet. *L. c.*

1. *In 2 Sent.*, dist. 26, q. 1, art. 1, conc. 2 et dist. 29, q. 1, art. 2.

2. *Sum Theol.*, 1ª 2ªe, q. 109, art. 1.

3. *L. c.*, 1, p. 37. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 2, 2, 24 sq. *C. R.* 31, 325 sq.

4. Dicimus igitur, in statu naturae corruptae, non ita extinctum esse lumen rationis practicae, quin possit, cum solo auxilio Dei generali, aliquod verum morale cognoscere, quamvis alioqui in multis saepe fallatur et erret, nisi divina illustratione et gubernatione dirigatur. *L. c.*, 2, p. 37.

5. Bellarmin suit, dans l'explication des deux premiers chapitres de l'Épître aux Romains, l'interprétation des Grecs qui les entendent des païens ignorants du Christ, et réduits aux seules lumières de la raison, non des fidèles convertis de la Gentililité. *L. c.*, 2, p. 37. Cf. *Rom.*, 1, 21 sq.; 2, 14 sq.

6. *Exod.*, 9, 27. — 7. *L. c.*, p. 39.

La raison même nous dit

que toute puissance naturelle peut, avec le secours général de Dieu, exercer un acte par rapport à l'objet qui lui est proportionné... l'intelligence humaine est une puissance naturelle; parmi les objets qui lui sont proportionnés se trouve le vrai moral, ou le bien conforme à la raison, soit en général, soit en particulier. L'intelligence humaine peut donc, avec le seul secours général, connaître les vérités morales même particulières [1].

D'ailleurs, sans un secours spécial de Dieu, l'homme peut connaître les vérités morales générales, c'est-à-dire les premiers principes de la doctrine morale;

il pourra donc aussi, sans secours spécial, en déduire quelques conclusions, au moins les plus faciles; c'est, en effet, la même lumière, qui nous sert à connaître les premiers principes, et à en déduire, par raisonnement, les conclusions [2].

Cette doctrine s'accorde parfaitement avec les enseignements de l'Écriture, des conciles et des Pères, d'où l'on conclut contre les Pélagiens « que l'homme ne peut rien de lui-même, et que tout son pouvoir est de Dieu [3] ». Il s'agit, en effet, dans ces textes, des pensées salutaires qui préparent l'homme à la grâce de la justification, ou aux mérites de la vie éternelle; celles-là on ne peut les avoir sans un secours spécial de Dieu.

Mais quelqu'un peut penser qu'il faut honorer Dieu, respecter ses parents, garder les préceptes moraux, sans penser le moins du monde à Jésus-Christ ou à la conversion [4].

---

1. Omnis potentia naturalis potest circa objectum sibi proportionatum, cum solo generali auxilio, aliquem actum exercere... est autem intellectus hominis potentia naturalis, et ejus objectum proportionatum est verum morale, id est bonum secundum rationem sive in universum, sive in particulari. Igitur potest intellectus humanus, cum solo auxilio generali, verum aliquod morale etiam in particulari cognoscere. *L. c.*

2. Homo, sine auxilio speciali, cognoscit verum morale in universum, id est prima principia doctrinae moralis, ut omnes fatentur; igitur poterit, etiam sine auxilio speciali, conclusiones aliquas, saltem faciliores, inde deducere; idem enim est lumen per quod prima principia intelligimus et quo per discursum conclusiones ex principiis illis deducimus. *L. c.*, p. 39.

3. 2ª *Cor.*, 3, 5.

4. Illam solam cognitionem ad pietatem et salutem proprie pertinere, quae ordinatur ad gratiam justificationis, vel ad meritum vitae aeternae; ista est enim cognitio, quae sine speciali auxilio haberi non potest, itaque initium conversionis ad Deum, quaecumque dispositio ad gratiam

De même que notre intelligence peut, par ses seules forces, atteindre à quelques vérités morales, notre volonté peut-elle, par ses seules forces et sans grâce spéciale, produire quelques actes moralement bons? Le milieu est à garder ici entre l'erreur pélagienne qui attribue au libre arbitre la force d'accomplir, par lui seul, tous les préceptes moraux, et l'erreur luthérienne, qui non seulement affaiblissant, mais éteignant les forces du libre arbitre, enseigne qu'aucun acte moralement bon ne peut être accompli par ces seules forces, et que tout ce qui se fait sans la foi justifiante est un péché [1]. Entre ces deux excès les théologiens catholiques admettent « sans aucune exception » les deux propositions suivantes :

Par les seules forces de la nature, l'homme ne peut accomplir aucune œuvre qui soit méritoire de la grâce; cela contre les Pélagiens. Toutes les œuvres qui précèdent la justification ne sont pas des péchés; cela contre les Luthériens [2].

Entre ces deux limites, les uns accordent plus, les autres moins, aux forces naturelles du libre arbitre.

Bellarmin expose sa doctrine en diverses propositions.

Les seules forces naturelles ne suffisent pas à accomplir tous les préceptes de la loi morale, même dans leur substance [3]. Il s'agit de tous les préceptes de la loi morale pris simultanément,

c'est-à-dire qu'un homme ne peut pas, pendant un temps assez long, dans lequel divers préceptes s'offrent à observer, les accomplir tous par les seules forces de sa nature, au point d'éviter tout péché [4].

---

speciale Dei auxilium necessario postulat, et aliquo modo supernaturalis esse debet. At Deum esse colendum, parentes honorandos, praecepta moralia servanda, potest aliquis cognoscere, etiamsi nihil de Christo noverit, nec umquam de conversione cogitaverit. *L. c.*, 3, p. 40.

1. *L. c.*, 4, p. 42.

2. Primum, non posse fieri ulla opera, solis naturae viribus, quae sint meritoria gratiae, idque contra Pelagianos. Deinde, non esse peccata omnia opera, quae justificationem praecedunt, atque id contra Lutheranos. *L. c.*

3. Non posse, solis naturae viribus, adimpleri omnia praecepta moralia, secundum substantiam operis. *L. c.*, 5, p. 44.

4. Praecepta omnia simul..., ita ut non possint, longiore aliquo tempore, quo varia praecepta observanda se offerunt, solis naturae viribus ita omnia adimpleri, ut omni ex parte peccatum vitetur. *L. c.*, 5, p. 44.

Il s'agit des préceptes de la loi morale pris dans leur substance; c'est-à-dire

non seulement de l'observation des préceptes par amour de Dieu, et selon la manière requise pour qu'il y ait mérite devant Dieu..., mais de l'observation qui est nécessaire pour qu'un péché nouveau soit évité, et un acte bon, d'une certaine honnêteté morale, accompli [1].

Il s'agit enfin des seules forces de la nature, pour exclure non seulement la grâce justifiante, mais tout secours spécial de Dieu [2].

Les écrivains sacrés, spécialement saint Paul [3], enseignent souvent

que l'observation de la loi doit être attribuée à la grâce de Dieu. Et on ne peut répondre que tous ces témoignages prouvent que la loi ne peut être observée dans sa perfection, et d'une manière excellente, sinon par la grâce, mais qu'ils n'ont pas trait à l'observation substantielle de la loi. En effet, l'observation substantielle de la loi requiert que les préceptes soient assez bien observés pour qu'il n'y ait pas de faute commise, et que l'homme ne mérite pas le châtiment de Dieu pour son infidélité. Or les écrivains sacrés enseignent clairement que sans la grâce de Dieu la loi ne peut pas être assez bien observée pour que le péché soit évité; ils appellent à cause de cela la loi, sans la grâce pour aider à l'accomplir, une loi de péché et de mort, une semence de péché, une lettre qui tue, etc. [4].

Il y a, dans l'ensemble des préceptes moraux, certains d'entre eux qui, sans aucun doute, ne peuvent être constamment

---

1. Non disputamus hoc loco de observatione mandatorum ex caritate Dei, et eo modo, qui requiritur, ut observatio sit meritoria apud Deum... Sed de ea tantum disserimus, quae necessaria est, ut novum peccatum vitetur, et fiat opus bonum, secundum moralem quamdam honestatem. *L. c.*, 5, p. 45.

2. Solis naturae viribus, ut excludamus non solum gratiam justificantem, sed etiam auxilium speciale. *L. c.*

3. Nombreux textes des Épitres aux Romains et aux Corinthiens. *L. c.*, 5, p. 44 sq.

4. Scriptura passim docet, legis observationem tribuendam esse gratiae Dei. Neque responderi potest haec omnia testimonia solum probare, non posse legem observari perfecte, et quoad modum, non autem non posse observari secundum substantiam operis; nam observatio secundum substantiam operis requirit, ut sic praeceptum observetur, ut peccatum non committatur, et non fiat homo reus ob praeceptum non impletum; Scripturae autem allegatae apertissime docent, non posse legem sine Dei gratia ita servari ut non peccetur; ideo enim vocant legem, sine gratia adjuvante, legem peccati et mortis, virtutem peccati, litteram occidentem, etc. *L. c.*, p. 45.

observés sans la grâce de Dieu ; tels la continence, l'amour de Dieu par-dessus toute chose[1]. Enfin,

selon les Écritures l'observation entière de la loi est un signe certain de vrai et parfait amour de Dieu. Or l'amour de Dieu ne peut s'acquérir par les forces de la nature, mais est infus en nous par l'Esprit-Saint. Donc l'observation de tous les préceptes ne peut être due aux seules forces de la nature[2].

Les Pères, dans leurs argumentations contre les pélagiens, et saint Augustin surtout, ont fait ressortir la doctrine de saint Paul sur l'impossibilité de pratiquer sans la grâce toute la loi[3]. Lorsque, enfin, le synode de Milève condamne ceux qui disent que sans la grâce on peut accomplir, quoique moins facilement, les commandements divins[4] ; lorsque celui d'Orange montre les baptisés capables d'observer les préceptes divins « s'ils veulent coopérer à la grâce[5] », ils montrent clairement l'impuissance de l'homme sans la grâce à accomplir la substance de la loi.

Les réponses de saint Augustin aux Pélagiens sont reproduites ; le cardinal insiste surtout sur ce qu'on ne peut conclure de la possibilité d'observer quelques préceptes par les seules forces de la nature à la possibilité de les observer tous[6].

Par les seules forces de la nature on ne peut surmonter aucune vraie tentation ; c'est-à-dire « qu'on ne peut, par les seules forces de la nature, garder aucun commandement, si la tentation est pressante[7] ». Il s'agit évidemment d'une vraie et sérieuse tentation ; de plus il n'est pas nécessaire, pour vaincre la tentation, que Dieu envoie à l'homme un secours spécial proprement dit, illumination intérieure ou motion surnaturelle ; n'importe quel secours de Dieu suffit, soit que, par une providence singulière, il écarte les occasions de péché,

1. *L. c.*, p. 45.
2. Secundum Scripturas integra observatio legis est signum certissimum verae perfectaeque caritatis Dei ; non potest autem caritas Dei ex viribus naturae acquiri, sed infunditur a Deo per Spiritum Sanctum... Neque igitur observatio omnium mandatorum ex naturae viribus haberi potest. *L. c.*
3. *L. c.*, p. 46. — 4. Denzinger, *Enchir.*, n° 69.
5. Denzinger, *Enchir.*, n° 169.
6. *L. c.*, 6, p. 47 sq. — 7. *L. c.*, 7, p. 49.

soit qu'il ne permette pas au démon de harceler l'homme autant qu'il le voudrait[1].

L'Écriture, en effet, montre Dieu seul donnant à l'homme la continence[2], ne permettant pas que l'homme soit tenté au-dessus de ses forces[3], elle attribue à Dieu la gloire des tentations vaincues par l'homme[4]. Tous les hommes doivent demander à Dieu de ne pas succomber à la tentation[5]. Les synodes de Palestine[6] et de Milève[7], les Pères[8], ont établi la même doctrine contre les pélagiens. Enfin, la pratique de l'Église, qui renouvelle sans cesse à Dieu la demande de son secours, montre sa croyance[9].

L'homme peut, sans la foi justifiante, avec un secours spécial de Dieu, et même sans ce secours, accomplir quelques œuvres moralement bonnes, lorsque aucune tentation ne le presse[10]. Cette affirmation est dirigée contre les luthériens et calvinistes[11] pour lesquels toutes les œuvres, même bonnes, des infidèles, sont des péchés. Cette erreur est contredite par de nombreux passages de l'Écriture où Dieu apparaît récompensant les œuvres moralement bonnes des infidèles[12]; il ne récompenserait pas ainsi des péchés. L'Évangile atteste que certaines bonnes œuvres sont faites par les païens[13]; saint Paul les montre accomplissant, sous l'inspiration de la seule loi naturelle, les œuvres que commande la loi écrite[14]. Les Pères, et particulièrement saint Augustin, dont certaines paroles ambiguës ont fourni des arguments aux luthériens, enseignent formellement que les infidèles peuvent accomplir des œuvres moralement bonnes avec un secours spécial de Dieu, et parfois même sans ce secours: ils distinguent avec le plus grand soin

1. *L. c.* — 2. *Sap.*, 8, 21. — 3. I[a] *Cor.*, 10, 13. — 4. *Psalm.* 17, 30; 26, 9; 117, 13.

5. *Matth.*, 6,13; 26, 41. — 6. *Ep.* 186 August., 9. *M. L.* 33, 828.

7. *Epist.* 176 August. *M. L.* 33, 763. — 8. *L. c.*, 7, p. 50 sq. — 9. *L. c.*, p. 51.

10. Posse hominem sine fide, cum auxilio speciali, et etiam sine illo bonum aliquod morale perficere, si nulla tentatio urgeat. *L. c.*, 9, p. 52.

11. Cf. v. g. Chemnitz : « Infidelium virtutes erunt non bona opera, sed peccata, coram judicio Dei ». *Examen Conc. Trid.*, t. I, p. 122 sq.

12. *Exod.*, 1, 20; *Ezech.*, 29, 18; *Dan.*, 4, 24. — 13. *Matth.*, 5, 47. — 14. *Rom.*, 2, 14.

ces œuvres moralement bonnes, mais non salutaires, des œuvres faites avec un secours surnaturel de Dieu, et qui contribuent à la justification et au salut de l'âme[1].

La raison elle-même indique que les païens peuvent sans la foi, par les seules lumières de la raison, connaître que Dieu existe, et prend soin de nous; pourquoi ne pourraient-ils pas accomplir des œuvres moralement bonnes, pour obéir à Dieu auteur de la nature[2]? Sans doute un infidèle est une cause mauvaise et souillée, mais

l'impureté de la cause ne vicie pas nécessairement l'effet, à moins que l'effet ne procède précisément de ce qu'il y a de mauvais dans la cause; par exemple l'aumône d'un homme impudique peut être une œuvre moralement bonne si elle est inspirée par la miséricorde, et non par l'impureté[3].

Il faut, d'ailleurs, observer qu'il ne s'agit ici que de choses faciles, très conformes à la nature, accomplies lorsque la tentation contraire ne presse pas; par exemple, donner l'aumône à un pauvre qui tend la main dans la rue, pourvoir à l'avenir de ses enfants, aider ses parents et amis, etc.[4]. Si l'on admettait l'opinion des adversaires, on arriverait à cette conclusion absurde qu'il vaudrait mieux, pour les infidèles, s'abstenir d'œuvres dont l'objet est bon que les accomplir, car en s'abstenant ils ne pèchent pas, au lieu qu'en les accomplissant ils pèchent[5].

Contre cette doctrine Chemnitz produisait de nombreux textes de l'Écriture qui semblaient condamner toutes les œuvres des infidèles ou des impies. Dieu repousse « comme une abomination » leurs sacrifices[6]; il ne s'ensuit pas qu'il repousse de même toutes leurs œuvres;

pour qu'une œuvre moralement bonne s'accomplisse, il n'est pas nécessaire qu'elle se fasse avec détestation du péché, avec conscience pure, ce qui est requis pour qu'un sacrifice soit légitime; le sacrifice a pour but d'apaiser Dieu, de réconcilier le pécheur avec lui, d'obtenir ses grâces ou de lui témoigner reconnaissance... Or celui qui désire se concilier le pardon de Dieu et ne déteste pas ses péchés, celui-là pose des actes con-

1. *L. c.*, 9, p. 53 sq. — 2. *L. c.*, p. 56.
3. *L. c.*, p. 56. — 4. *L. c.* — 5. *L. c.*, 56, 57.
6. Chemnitz, *Examen*, t. 1, p. 121 sq.; cf. *Isai.*, 1, 13; 66, 3; *Prov.*, 15, 9.

tradictoires et irrite Dieu au lieu de l'apaiser. La même raison n'existe pas pour les autres bonnes œuvres [1].

Lorsque l'Écriture déclare que les impies ne sont appliqués qu'au mal [2], « elle attribue à tous ce qui ne convient qu'à la plus grande partie, et le sens est que la principale préoccupation des impies est de faire le mal ». Lorsqu'elle déclare « qu'aucun impie ne fait le bien [3] », elle ne veut pas dire qu'aucun d'eux ne soit capable d'aucune œuvre moralement bonne: mais qu'aucun n'est juste par l'accomplissement de toute la loi morale; on ne peut dire, en effet, d'un homme qu'il est juste, ou simplement qu'il fait le bien, lorsqu'il mêle quelques bonnes œuvres à beaucoup de fautes [4]. La parole du Christ dans saint Mathieu : « Un mauvais arbre ne peut produire de bons fruits [5] », est exposée par les Pères de bien des façons; en particulier il peut s'agir simplement des œuvres méritoires de la vie éternelle [6]. Celle de saint Paul : « tout ce qui n'est pas de la foi est péché [7] », ne doit pas s'entendre de la foi en Jésus-Christ,

mais de cette foi par laquelle nous croyons que quelque chose est licite, foi qui prend souvent le nom de conscience; le sens du passage est que tout ce qui se fait malgré les réclamations et protestations de la conscience est péché [8].

D'autres textes doivent s'entendre des seules œuvres méritoires, qui, de fait, ne peuvent être accomplies que par l'homme en état de grâce [9].

Les objections patristiques de Chemnitz sont autrement sé-

---

1. Sacrificium habet pro fine placare et reconciliare Deum, vel ab illo beneficia aliqua impetrare, aut pro acceptis gratias agere; qui autem Deum sibi reconciliare nititur, et tamen peccata non detestatur, nec relinquit, is pugnat cum ipsa sua actione, nec tam Deum placat, quam ad iracundiam provocat. *L. c.*, p. 57.

2. *Gen.*, 6, 5. — 3. *Psalm.* 13, 2 sq. Cf. *Rom.*, 3, 12.

4. *L. c.*, 10, p. 57. — 5. *Matth.*, 7, 18. — 6. *L. c.*, p. 59. — 7. *Rom.*, 14, 23.

8. Eo loco, beatus Paulus, nomine fidei, non intelligit fidem, qua credimus in Christum..., sed fidem qua credimus aliquid esse licitum, quae etiam conscientia dici potest. Et sententia illius loci est, peccatum esse quidquid fit conscientia reclamante, et protestante, illud fieri non debere. *L. c.*, p. 60.

9. *L. c.*, p. 61.

rieuses. Saint Augustin, en particulier, n'a-t-il pas formellement enseigné que les œuvres des infidèles sont toutes des péchés, et n'a-t-il pas interprété dans ce sens la parole de l'Apôtre : « Tout ce qui n'est pas de la foi est péché[1] » ? Ces textes, répond Bellarmin, sont susceptibles de plusieurs interprétations, conformes à d'autres passages du saint docteur.

Augustin appelle péchés toutes les œuvres des infidèles, parce que presque toutes se font pour une mauvaise fin, par exemple culte des idoles ou vaine gloire[2]; dans ce cas, il attribue au tout ce qui ne convient qu'à la plus grande partie[3].

Ou encore on peut dire

qu'Augustin entend par péché, non seulement ce qui est proprement péché, et mérite le châtiment de Dieu; mais ce qui manque de la perfection qu'il pourrait avoir, et est stérile et inutile pour l'acquisition de la béatitude céleste[4].

En effet, dans le même passage, Augustin explique qu'il entend par « bonne œuvre » « celle-là seule par laquelle l'homme peut être conduit au bien éternel et au royaume de Dieu[5] »; « par là même il signifie qu'il entend, au contraire, par mal et péché, ce qui ne conduit pas au royaume des cieux, bien que ne méritant pas le châtiment divin[6] ». Enfin, on peut dire

que de nous-mêmes nous n'avons que mensonge et péché[7], mais que nous pouvons avoir vérité et bonnes œuvres lorsque Dieu nous aide par

---

1. *De nupt. et concup.*, 1, 3. *M. L.* 44, 415. *In Julian.*, 4, 3. *M. L.* 44, 743. *Tract. in Psalm.* 31. *M. L.* 36, 262.

2. *In Julian. L. c.*, 749.

3. Vocari peccata omnia opera infidelium, quia fere omnia fiunt ob malum finem, ut in cultum falsorum deorum, vel ad inanem gloriam. *L. c.*, 11, p. 63.

4. Per peccatum intelligi ab Augustino, non solum id quod est proprie peccatum, et cui debetur poena, sed illud etiam quod caret omni perfectione, quam habere debuisset, quodque sterile et inutile est ad veram beatitudinem consequendam. *L. c.*, p. 64.

5. *In Julian. L. c.*, 755.

6. Cum ita definiverit bonum, significavit etiam contra malum se appellare, et peccatum, illud omne quod ad regnum caelorum non perducit, etiamsi alioqui non... poenam mereatur. *L. c.*, p. 64.

7. *Conc. Araus.*, can. 22; cf. can. 9. Denzinger, *Enchir.*, nos 165, 152.

un secours général ou spécial, selon que le réclament la qualité et la variété de ces œuvres[1].

Le cardinal s'attaque enfin à l'erreur fondamentale de ses adversaires, en prouvant l'existence du libre arbitre dans les œuvres morales. Calvin avait réuni les arguments des catholiques en faveur du libre arbitre sous deux chefs principaux, arguments de raison et arguments d'autorité, et les avait réfutés[2]. Le cardinal le suit pas à pas, développant l'argument catholique et montrant le mal-fondé de la réfutation calviniste.

Le premier argument des catholiques est tiré de saint Augustin. « Ou le péché est nécessaire, ou il est volontaire. S'il est nécessaire, il n'est pas péché; s'il est volontaire, il peut être évité, et par le fait même l'homme jouit du libre arbitre dans ses actes moraux, puisqu'il peut pécher et ne pas pécher[3] ». Calvin répond que le péché peut être à la fois nécessaire et vraiment péché, parce qu'il ne naît pas de notre nature, mais de la corruption causée par le péché de notre premier père[4]. Cette réponse n'est pas valable; l'auteur de l'Institution chrétienne avoue ailleurs que le péché d'Adam lui-même fut commis en vertu d'un décret de Dieu, et inévitable[5]; donc nous sommes excusés devant Dieu, si nous péchons à cause de la corruption dans laquelle nous a fait tomber le décret divin, et non par l'abus de notre propre liberté. D'ailleurs, la corruption de la nature humaine est, d'après la doctrine calviniste, le péché originel lui-même; ce péché étant effacé, ou du moins non imputé, à la suite du baptême, les fautes qui naissent de lui ne pourront être imputées, à moins qu'une nouvelle cause d'imputation ne survienne, c'est-à-dire le libre arbitre qui aurait permis de les éviter[6].

Le second argument catholique réfuté par Calvin se tire du même ouvrage de saint Augustin. « S'il n'y a pas dans l'homme de libre arbitre, on ne peut justifier les récompenses et les

1. A nobis habemus mendacium et peccatum; veritatem et bona opera non habemus, nisi concurrente Deo, per auxilium generale, vel speciale, prout operum ipsorum qualitas et varietas postulat. *L. c.*, 11. *Op.*, t. 6, p. 64.
2. *Inst. chrét.*, 2, 5. *C. R.* 31, 362. — 3. *De vera relig.*, 14. *M. L.* 34, 133 sq. — 4. *Inst. chrét.*, *l. c. C. R.* 31, 362. — 5. *Inst. chrét.*, 3, 23, 7. *C. R.* 32, 191. — 6. *L. c.*, 14, p. 71.

châtiments, ce qui est contre le sens et le consentement du monde entier[1] ». Calvin répond en affirmant que libre ou non la faute mérite châtiment, et que la faute est dans le pécheur, même si celui-ci n'a pas été libre de l'éviter[2]. Réponse qui consiste à affirmer précisément ce qu'il faudrait prouver; comment peut-il y avoir faute méritant châtiment là où il n'y a pas liberté[3]? Il est faux que saint Augustin ait nié les mérites de l'homme en disant que dans ceux qu'il couronne, Dieu couronne ses dons[4]. Il veut simplement dire que les libres œuvres de l'homme ne peuvent être méritoires, sans la grâce de Dieu[5].

Le troisième argument catholique est emprunté par Calvin à saint Chrysostome[6] : « s'il n'y avait pas de libre arbitre en l'homme, il n'y aurait ni bons ni méchants, et parmi les bons les uns ne seraient pas meilleurs que les autres; ce qui est contre l'expérience ». Calvin répond que ce qui constitue la malice ou la bonté plus ou moins grande des hommes, ce n'est pas leur libre effort, mais la seule élection divine[7]. Cette réponse est une injure aux perfections divines. L'élection divine suppose nécessairement le libre arbitre humain, sans quoi Dieu pourrait donner la bonté morale à des enfants sans raison, à des fous, même à des animaux. D'ailleurs Dieu ne rend pas les hommes méchants, mais tolère seulement leur méchanceté[8].

Le quatrième argument catholique est ainsi formulé par Calvin : « Toutes exhortations seront frustratoires; il n'y a nulle utilité en admonitions; les exhortations sont ridicules, s'il n'est en la puissance du pécheur d'y obtempérer[9] ». Le Réformateur répond en rappelant avec l'Évangile, que le Christ qui a dit : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire[10] », a cependant loué les bonnes actions et réprimandé les vices[11]. La réponse fausse le sens de cette parole de Notre-Seigneur; elle signifie seule-

1. *De vera relig.*, 14. *M. L.* 34, 133. — 2. *Inst. chrét.*, 2, 5, 2. *C. R.* 31, 363. — 3. *L. c.*, 15, p. 71. — 4. *Concio 2 in Psalm.* 70. *M. L.* 36, 895. — 5. *L. c.*, p. 72. — 6. *Hom.* 2 *in Genes. M. G.* 53, 32. — 7. *Inst. chrét.*, 2, 5, 3. *C. R.* 31, 365. — 8. *L. c.*, 16, p. 74.

9. *Inst. chrét.*, 2, 5, 4. *C. R.* 31, 365. — 10. *Joan.*, 15, 5. — 11. *Inst. chrét.*, 2, 5. 4. *C. R.* 31, 366.

ment que l'action humaine n'a pas de valeur salutaire sans la grâce; elle ne nie pas que l'homme ait reçu de Dieu le pouvoir d'agir ou de ne pas agir[1]. Sans doute, reproches et exhortations peuvent exciter dans les réprouvés les remords de la conscience, dans les élus le désir de la rénovation intérieure[2]; mais c'est à condition que les uns comme les autres soient libres; le réprouvé n'a pas à rougir d'un acte qu'il n'a pu éviter; et si l'exhortation est utile à l'élu pour l'aider à se renouveler intérieurement, c'est qu'il est capable d'agir autrement qu'il n'agissait jusque-là[3].

Les témoignages scripturaires produits en faveur du libre arbitre sont divisés par Calvin en cinq classes. La première contient ceux qui ordonnent ou défendent quelque chose à l'homme[4]. Le précepte, en effet, est une règle de bien vivre; une règle est donnée inutilement à celui qui ne peut pas y manquer ou qui ne peut pas l'observer; or c'est le libre arbitre seul qui peut manquer à la loi morale ou l'observer; si donc le libre arbitre n'est pas dans l'homme, Dieu lui donnerait vainement des préceptes, et il ne fait rien en vain[5]. Calvin répond que la loi est donnée à l'homme, bien qu'il ne puisse l'observer, afin de manifester son impuissance, et la force de la grâce[6]. La réponse n'atteint pas les catholiques, ils ne nient pas la nécessité de la grâce, mais affirment que si l'homme, aidé de cette grâce, n'est pas capable d'accomplir librement la loi, il est indigne de la sagesse divine de lui imposer cette loi; et Calvin n'a pas répondu à cet argument[7].

La seconde classe de textes comprend ceux dans lesquels Dieu fait à l'homme une promesse conditionnelle supposant le libre effort de sa volonté[8]. En effet, ou il est au pouvoir de notre volonté d'accomplir la condition prescrite, ou il ne l'est pas : dans le premier cas, le libre arbitre est démontré; dans le second, cette promesse conditionnelle de Dieu est une véri-

---

1. *L. c.*, 17, p. 75. — 2. *Inst. chrét.*, 2, 5, 5. *C. R.* 31, 366 sq. — 3. *L. c.*, p. 76. — 4. Tels les commandements du Décalogue. S. Augustin (*De gratia et lib. arbitr.*, 2. *M. L.* 44, 882 sq.) recueille trente-deux textes de ce genre.

5. Cf. *Inst. chrét.*, 2, 5, 6. *C. R.* 31, 369. — 6. Cf. *Inst. chrét.*, 2, 5, 6 sq. *C. R.* 31, 369 sq. — 7. *L. c.*, 17, p. 76. — 8. V. g. *Isai.*, 1, 19; *Matth.*, 19, 17.

table moquerie ». Calvin admet la seconde hypothèse, et déclare qu'elle ne répugne pas, Dieu voulant, par de telles promesses, montrer aux méchants leur indignité et exciter au bien les bons[1]. Cette réponse, qui vaut dans l'hypothèse du libre arbitre, ne saurait valoir si l'homme est incapable d'accomplir la condition fixée par Dieu; celui-ci deviendrait alors le plus barbare et le plus injuste des maîtres[2].

La troisième classe se compose des textes dans lesquels Dieu se plaint que les hommes ne lui aient pas rendu l'obéissance qu'ils auraient pu lui rendre[3]; en effet, ou celui qui pèche peut éviter le péché, ou il ne le peut pas; dans le premier cas le libre arbitre est prouvé, dans le second, la plainte de Dieu est vaine. Calvin recourt de nouveau à la corruption héréditaire de l'homme qui le rend odieux au Seigneur[4]. Vaine réponse; cette corruption involontaire ne justifie pas les plaintes de Dieu qui supposent des manquements personnels et coupables de ses créatures; pourrait-on reprocher à un aveugle-né les chutes causées par sa cécité, quand bien même elle lui viendrait de la faute de ses parents[5]?

Les textes de la quatrième classe montrent Dieu comme s'éloignant de l'homme, et examinant ensuite le cœur humain pour voir dans quel sens il tournera ses énergies[6]. Or cet examen divin suppose que l'homme peut faire ou ne pas faire une même chose; aucun homme sage ne se demande quel sera l'effet d'une cause qui n'en peut produire qu'un seul. Calvin répond que cette tentation de Dieu a pour but d'humilier sa créature, et de lui faire sentir son néant, pour la forcer à revenir à lui[7]. Cette réponse, excellente pour qui admet le libre arbitre de l'homme, n'a pas de sens pour qui ne l'admet pas; si l'homme affligé ne peut pas abandonner ses égarements pour revenir à Dieu, comment l'Écriture peut-elle dire que Dieu l'afflige pour voir si l'affliction le ramènera[8]?

---

1. *Inst. chrét.*, 2, 5, 10. *C. R.* 31, 373 sq. — 2. *L. c.*, 19, p. 78.
3. V. g. *Num.*, 14, 43; *Deut.*, 30, 11; *Isai.*, 5, 1; *Matth.*, 23, 37. — 4. Cf. *Inst. chrét.*, 2, 5, 11. *C. R.* 31, 374 sq. — 5. *L. c.*, 20, p. 79. — 6. *Deuter.*, 8, 2; 13, 3. — 7. *Inst. chrét.*, 2, 5, 13. *C. R.* 31, 378. — 8. *L. c.*, 21, p. 81.

Calvin a relégué à la fin de son argumentation les deux textes les plus décisifs en faveur du libre arbitre; il déclare dédaigneusement « qu'ils ne pourront pas beaucoup troubler les gens de moyen entendement, moyennant qu'ils ayent bien recordé les solutions cy-dessus mises [1] ». Mépris qui déguise mal l'impuissance où il se trouve de répondre à des témoignages si clairs. Lorsque Dieu demande à Caïn pourquoi il s'irrite, lui promet récompense s'il résiste à sa colère, châtiment s'il y cède, et conclut : « Cette passion, tu la surmonteras et tu la domineras [2] », il donne tous les meilleurs arguments qu'on puisse apporter en faveur du libre arbitre; et ces paroles sont prononcées après la faute originelle [3]. Calvin prétend prouver que Dieu, dans ce texte, n'ordonne pas à Caïn de dominer sa passion, mais « compare Caïn avec son frère Abel, en ce qu'estant premier nay, il n'eust point esté abaissé ou amoindri sous son inférieur, sinon que luy-mesme eust fait sa condition pire par sa propre coulpe [4] ». Cette exposition répugne au contexte et à l'interprétation des Pères, et d'ailleurs elle laisse intacte la difficulté. Si Dieu cherche à adoucir Caïn, c'est que celui-ci peut vaincre sa passion [5].

Quant au fameux texte de l'Ecclésiastique [6] où l'homme est montré « créé par Dieu dès le commencement, et laissé à son conseil », placé en face des commandements de Dieu avec promesse de récompenses ou de châtiments, Calvin essaie de s'en délivrer en déclarant qu'il est question du libre arbitre de l'homme dans l'état d'innocence [7]. Mais il est bien évident, d'après le contexte, que l'auteur sacré s'adresse aux hommes de son temps, et leur parle de la nature humaine telle qu'ils la possèdent [8].

Bellarmin ajoute encore quelques textes dont Calvin n'avait pas fait mention. Dieu ne propose-t-il pas à son peuple le choix « entre la mort et la vie, le mal et le bien [9] » ? Josué ne somme-t-il pas les Hébreux « de choisir entre le culte de

---

1. *Inst. chrét.*, 2, 5, 16. *C. R.* 31, 383.
2. *Gen.*, 4, 6 sq. — 3. *L. c.*, 22, p. 81 sq. — 4. *Inst. chrét.*, 2, 5, 16. *C. R.* 31, 383. — 5. *L. c.*, p. 82 sq. — 6. *Eccli.*, 15, 14 sq.
7. *Inst. chrét.*, 2, 5, 18. *C. R.* 31, 386. — 8. *L. c.*, p. 83.
9. *Deut.*, 30, 15, 19.

Dieu et celui des idoles [1] »? Le juste n'est-il pas loué « d'avoir pu transgresser la loi, et de ne pas l'avoir fait [2] »? Saint Paul ne montre-t-il pas l'homme libre de marier ou de ne pas marier sa fille, et maître sur ce point de sa volonté [3], faisant l'aumône avec joie, non par tristesse ou par nécessité [4]?

Calvin n'avait pas fait allusion, dans l'Institution chrétienne, à la doctrine des anciens Pères, concernant le libre arbitre, reconnaissant sans doute que l'ensemble ne lui était pas favorable. Provoqué par Pighi, qui lui citait dix témoignages importants de la primitive Église [5], il accepta la discussion, repoussant certains textes (ceux d'Ignace d'Antioche, de Clément Romain, de Denis l'Aréopagite) comme inauthentiques, récusant l'autorité de certains autres, à cause des erreurs que leurs auteurs (Tertullien, Origène) avaient admises sur d'autres points, opposant à ceux dont il reconnaissait la valeur l'autorité de saint Augustin et du concile d'Orange qu'il prétendait lui être favorables [6]. C'est cette réponse de Calvin à Pighi que Bellarmin suit pas à pas, en produisant d'abord vingt-cinq textes de Pères grecs, et autant de Pères latins, en faveur du libre arbitre dans les œuvres morales, et étudiant ensuite en détail la doctrine de saint Augustin.

Parmi les témoignages de Pères grecs qu'il cite, Bellarmin reconnaît que les protestants n'admettent pas celui de la lettre de saint Ignace aux Magnésiens [7]; cependant Eusèbe, saint Jérôme, d'autres Pères, attribuent cette lettre à Ignace, et on ne voit pas de raison sérieuse d'en douter [8]. Mêmes protestations contre les Noms divins [9] et la Hiérarchie ecclésiastique [10] de Denis l'Aréopagite; on ne peut du moins en nier la haute antiquité. Quant aux « Recognitiones » de Clément Romain [11], Bellarmin reproduit une opinion qu'il attribue à Eusèbe [12] : l'ouvrage est authentique, quoique altéré par les

1. *Jos.*, 24, 15. — 2. *Eccli.*, 31, 10. — 3. 1ª *Cor.*, 7, 35, 36 sq. — 4. 2ª *Cor.*, 9, 7. — 5. *De libero arbitrio*, 2, p. 21 sq.
6. *Adversus Pighium*, 2. *C. R.* 34, 274 sq.
7. Funk, *Patres apostolici*, t. 2, p. 83 (recens. long.).
8. *L. c.*, 25, p. 85. — 9. *De nom. div.*, 4, 35. *M. G.* 3, 735. — 10. *Eccl. Hier.*, 2, 3. *M. G.* 3, 400. — 11. *Recognit.*, 3, 22, *M. G.* 1, 1292. — 12. *Hist. Eccl.*, 3, 38. *M. G.* 20, 295. Eusèbe est moins affirmatif.

hérétiques; on peut cependant se fier au témoignage qu'il rend au libre arbitre, car les hérétiques de son époque « ne l'auraient pas corrompu dans les passages où il affirme la liberté humaine »; ces anciens hérétiques, en effet, niaient cette liberté [1].

Sans doute, Origène [2] et Tertullien [3], dont les textes sont formels en faveur du libre arbitre, ont admis de graves erreurs qui diminuent leur autorité; mais ces erreurs sont connues par les réfutations qui en ont été faites dès la plus haute antiquité; et on ne voit pas que parmi elles la doctrine de ces deux auteurs sur le libre arbitre ait été signalée [4].

Après avoir produit ces cinquante témoins de l'antiquité chrétienne, et discuté le sens de quelques textes que Calvin contestait [5], Bellarmin conclut triomphalement.

Calvin s'est toujours déclaré prêt à se soumettre à un concile œcuménique et libre; ce concile, le voilà, tel qu'aucun autre n'a jamais été célébré; si vous réclamez la dignité des sièges, voici sept évêques de Rome, trois d'Alexandrie, un d'Antioche, un de Jérusalem, un de Constantinople. Si vous réclamez la variété des nations chrétiennes, voici des témoins venus d'Asie, d'Afrique, d'Europe. Si vous réclamez la doctrine, l'éloquence, la sainteté, voici les lumières des deux Eglises grecque et latine. Enfin, dans les conciles, si nombreux que fussent leurs membres, ceux-là seuls pouvaient assister qui vivaient à cette époque; nous avons convoqué des pasteurs et des docteurs qui ont vécu depuis l'âge apostolique jusqu'à l'an 1100 du Christ [6].

Mais, du moins, le grand docteur d'Occident n'est-il pas,

---

1. *L. c.*, p. 86. — 2. V. g. *in Matth.*, 13. *M. G.* 13, 859.
3. V. g. *Adv. Marcion.*, 2, 5. *M. L.* 2, 290.
4. *L. c.*, 25, 26, p. 87, 90. — 5. *L. c.*, p. 87, 88, 91.
6. Jam vero, si Calvinus stare promissis velit, cedere prorsus illum oportebit, non mihi, sed concilio plane œcumenico et libero, quale alterum numquam celebratum est. Hic enim, si quaeras dignitatem sedium, habet episcopos romanos septem, Alexandrinos tres, Athanasium, Theophilum, Cyrillum; Antiochenum Ignatium; Hierosolymitanum Cyrillum; Constantinopolitanum Chrysostomum; si Provinciarum varietatem, habes ex Asia, ex Africa, ex Europa. Si doctrinam, eloquentiam, sanctitatem, habes lumina ipsa totius Ecclesiae, cum graecae, tum latinae. Accedit postremo, quod in Conciliis Ecclesiae, quantumvis numerosis, soli illi interesse poterant, qui illa aetate vivebant; hic autem nos illos egregios Pastores et Doctores congregavimus, qui diversis aetatibus, ab ipso tempore Apostolorum, usque ad annum Dei 1100, floruerunt. *L. c.*, 26, p. 94.

à juste titre, réclamé par Calvin comme son précurseur? L'auteur de l'Institution chrétienne reconnaissait que dans les ouvrages d'Augustin antérieurs aux controverses pélagiennes on trouve d'assez nombreux textes où le libre arbitre de l'homme semble affirmé [1]; il interprétait les uns du libre arbitre d'Adam dans l'état d'innocence, et prétendait que dans les autres Augustin n'exprimait pas sa véritable pensée, mais concédait à ses adversaires quelques propositions admises par eux pour en tirer ensuite avantage [2]. Bellarmin réfute cette double assertion en examinant un certain nombre de textes antérieurs à la controverse pélagienne [3]; il est faux que dans les Rétractations Augustin ait appliqué au seul libre arbitre d'Adam ce qu'il avait dit dans ses premiers ouvrages du libre arbitre en général; il a seulement montré, contre les négations de Pélage, que le libre arbitre du premier homme était plus parfait que celui de l'homme déchu, et que son péché fut, à divers titres, plus grave que ceux de ses descendants [4]. Quant à prétendre que, dans ses premiers ouvrages, Augustin n'a pas donné sa véritable pensée, le ton sincère et convaincu de ces livres, la véhémence avec laquelle Augustin y blâme les adversaires du libre arbitre, ne le permettent pas [5].

Mais du moins, dans les livres postérieurs aux controverses pélagiennes, Augustin ne parle-t-il pas en véritable calviniste [6]? Calvin le prétendait, interprétant en son sens tous les textes par lesquels Augustin affirme que sans la grâce l'homme ne peut rien faire de bon. « Nous ne nions pas la nécessité de la grâce, réplique Bellarmin, mais nous prétendons que, même le secours de la grâce lui étant donné, l'homme garde vraiment et proprement son libre arbitre, et peut, selon sa volonté, garder ou non les préceptes [7]. »

D'abord, en plus d'un texte de ses derniers ouvrages, Au-

---

1. Cf. *supra*, p. 639 sq. — 2. *Adversus Pighium*, 3. *C. R.* 34, 294 sq.
3. En particulier, Bellarmin commente les trois livres du Libre Arbitre. *L. c.*, p. 95, 97, 99.
4. Cf. en particulier, l'étude des Rétractations sur le chapitre 18 du troisième livre du *De libero arbitrio; Retract.*, 1, 9. *M. L.* 32, 597 sq. *L. c.*, 27, p. 96. — 5. *L. c.*, p. 95, 97, 99.
6. Calvin, *Adversus Pighium*, 3. *C. R.* 34, 301 sq. — 7. *L. c.*, 28, p. 99.

gustin maintient purement et simplement la notion du « libre arbitre de la volonté [1] ». Dire avec Calvin que c'est chez le saint docteur une routine, un reste des habitudes premières [2], c'est une insolence et un mensonge; tous les contextes indiquent que ces mots « libre arbitre » gardent pour l'adversaire de Pélage le même sens que pour le jeune évêque d'Hippone [3].

Non moins significatifs sont les passages où l'hérésie de Pélage est décrite. Partout, en effet, Augustin lui reproche d'exagérer les forces du libre arbitre, jamais d'en reconnaître l'existence [4]. Il y a plus, il félicite parfois les pélagiens d'avoir conservé la notion du libre arbitre, et atteste qu'en cela il est d'accord avec eux [5]. Il se plaint amèrement qu'on l'accuse de méconnaître le libre arbitre [6].

Après comme avant les controverses pélagiennes, Augustin compte au nombre des hérésies manichéennes la négation du libre arbitre [7]. Les arguments employés par lui pour la défense du libre arbitre sont les mêmes après qu'avant la controverse pélagienne [8].

Les passages dans lesquels Augustin rappelle que le libre arbitre doit être aidé de la grâce peuvent aussi être signalés [9]; « en effet on n'aide que ce qui existe, et ce n'est pas la liberté de coaction, mais la liberté de nécessité, qui a besoin du secours de la grâce [10] ». Enfin, jusqu'au dernier jour, Augustin affirma qu'il est au pouvoir de l'homme de vouloir et de ne pas vouloir, de consentir aux inspirations de la grâce ou de leur résister [11].

Restent à expliquer des expressions obscures ou difficiles d'Augustin. Lorsqu'il parle de la « perte du libre arbitre [12] » par le péché originel, il parle de la dépravation, non de la

---

1. V. g. *De gratia et lib. arbitr.*, 1. *M. L.* 44, 880.
2. *Adversus Pighium. C. R.* 34, 302 sq. — 3. *L. c.*, 28, p. 99.
4. V. g. *Retract.*, 1, 9. *M. L.* 32, 598. — 5. V. g. *De nupt. et concup.*, 2, 3. *M. L.* 44, 441.
6. *De nupt. et concup.*, 2, 3. *M. L.* 44, 441.
7. *Ad Bonifat.*, 4, 4. *M. L.* 44, 612 sq.
8. V. g. *De grat. et lib. arbitr.*, 2. *M. L.* 44, 882.
9. V. g. *Epist.*, 89, q. 2. *M. L.* 33, 675. — 10. *L. c.*, 28, p. 101.
11. V. g. *De Spiritu et littera*, cap. 33, 34. *M. L.* 44, 238, 240.
12. *Enchir.*, 30 *M. L.* 40, 246.

suppression de ce libre arbitre. Souvent Augustin, tout en admettant que la liberté naturelle reste dans l'homme déchu, affirme contre les pélagiens que l'exemption du péché n'existe plus en lui sans la grâce de Dieu [1]. Il parle de l'impuissance de la volonté sans la grâce, mais affirme ailleurs que la grâce est offerte à tous [2]. Il nie souvent que la volonté humaine soit libre de la liberté de grâce, qui faisait que l'homme avant sa chute courait joyeux dans la voie des préceptes de Dieu ; ces passages ne contredisent pas ceux qui affirment dans l'homme déchu la liberté de nature [3].

Augustin appelle le libre arbitre, dans l'homme déchu, « libre, non délivré [4] » ; c'est que tout en étant exempt de nécessité, il est esclave du péché, ce que niaient les pélagiens. Enfin il reconnaît que le péché originel a fait « de la liberté humaine une nécessité [5] ». C'est que, de même qu'il y a en l'homme bien des sortes de libertés, il y a en lui bien des sortes de nécessités : nécessité de subir la concupiscence, de commettre fréquemment des fautes vénielles, de pécher par ignorance, d'être aidé de la grâce pour faire le bien, etc. ; or cette nécessité seule répugne au libre arbitre « qui fait que l'homme n'est plus maître de sa propre volonté » ; celle-là, les adversaires ne la montreront jamais dans les livres d'Augustin [6].

VII. LE LIBRE ARBITRE, LA GRACE, ET LES ACTIONS SURNATURELLES.

Un secours spécial de Dieu est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse croire « comme il faut » les mystères de la foi; conditions de cette croyance. — Sans un secours spécial de Dieu, la volonté humaine ne peut faire aucun acte salutaire; elle ne peut, par ses seules forces, mériter, même « de congruo », ce secours spécial. — En particulier, sans ce secours spécial, l'homme ne peut aimer Dieu, même imparfaitement. — Description des diverses étapes de la conversion d'une âme. — Bellarmin a-t-il modifié, au cours de sa carrière, ses idées sur la grâce et

1. V. g. *Ad Bonif.* 1, 2, 3. *M. L.* 44, 552 sq. — 2. *Epist.*, 144. *M. L.* 33, 593.
3. *De Spiritu et littera*, 30. *M. L.* 44, 233 sq.
4. *De corrept. et gratia*, 13. *M. L.* 44, 942.
5. *De perfect. justit.*, 4. *M. L.* 44, 295. — 6. *L. c.*, 30, p. 105 sq.

le libre arbitre? — Questions de la grâce suffisante, de la prédétermination physique.

Un secours spécial de Dieu est-il nécessaire à l'homme pour qu'il puisse croire les mystères de la foi? — Catholiques et protestants s'accordent à reconnaître que trois choses sont nécessaires pour que l'homme puisse adhérer aux mystères surnaturels : la révélation divine, par l'Écriture sainte, ou par un prédicateur envoyé de Dieu ; quelques signes de crédibilité de la doctrine ainsi annoncée, miracles, prophéties ou autres ; le commandement de la volonté humaine à l'intelligence ;

en effet, il n'y a aucun motif de crédibilité qui puisse forcer l'homme à croire les articles de foi surnaturels; les miracles eux-mêmes ne peuvent convaincre l'âme entièrement; il est donc nécessaire que la volonté incline l'intelligence à croire des vérités qui surpassent ses forces [1].

La seule question qui reste à débattre est celle-ci :

Celui qui entend le prédicateur, ou lit la doctrine révélée de Dieu, qui a, par ailleurs, des motifs suffisants de croire la vérité proposée, peut-il croire cette vérité sans une illumination spéciale de Dieu [2] ?

Non seulement les pélagiens, mais les semipélagiens l'avaient affirmé [3].

Contre eux Bellarmin résume les arguments présentés par saint Augustin, et consacrés par le second concile d'Orange. Textes de l'Écriture attestant « que personne ne peut venir à Jésus-Christ si le même Père, qui a envoyé Jésus, ne l'attire [4] » ; « que personne ne connaît le Fils sinon le Père, ni le Père si-

1. Quoniam nulla est persuasio quae cogere possit hominem ad credendos articulos supernaturales, ac ne ipsa quidem miracula omnino mentem convincere queunt, ideo requiritur inclinatio voluntatis, quae moveat intellectum, ad assentiendum iis quae vim intelligentiae superent. *De gratia et lib. arbitr.*, 6, l. *Op.*, t. 6, p. 108.

2. Quaestio remanet, utrum qui praedicatorem audit, aut doctrinam a Deo revelatam per se legit, et habet congruentem persuasionem miraculorum, aut alterius testimonii, quo res, quae credenda proponitur, efficiatur credibilis, possit eam rem credere sine speciali illustratione divina. *L. c.*, p. 108.

3. Bellarmin attribue cette erreur à Cassien, d'après les ouvrages de Prosper contre lui. *M. L.*, t. 45.

4. *Joan.*, 6, 44.

non le Fils, et celui auquel le Fils aura voulu le révéler[1] »; que la foi est donnée à chacun selon la mesure fixée par Dieu[2]; que l'homme n'a rien qu'il n'ait reçu[3]; que le Seigneur ouvre le cœur de l'homme pour qu'il comprenne la prédication[4]. Les textes principaux de saint Augustin et de ses disciples, les canons 5 et 7 du second concile d'Orange confirmés à Trente[5], sont reproduits[6].

Sans doute, un infidèle peut, par les seules forces de sa raison naturelle, comprendre la valeur des preuves de notre religion; il n'aura pas pour cela la foi, sans la grâce, parce qu'il ne croira pas « comme il faut croire ».

Cette incise, que les conciles d'Orange et de Trente ont tenu à ajouter à leurs canons, dit trois conditions : certitude de la foi de la part de l'objet, celui-ci, en tant que révélé de Dieu, ne pouvant être faux; — certitude de la part du sujet, l'homme n'ayant aucun doute, et préférant mourir plutôt que renoncer à sa croyance; — croyance en vertu d'une affection pieuse, c'est-à-dire d'une inclination pieuse envers Dieu, par laquelle l'homme courbe la tête devant lui, se soumet à l'obéissance de la foi, même dans les choses qui surpassent la raison humaine[7].

Une de ces trois conditions manquera toujours à qui n'a pas la grâce de Dieu; un philosophe qui s'est prouvé à lui-même quelques-unes des vérités de notre foi ne les croira pas sur l'autorité de Dieu révélant; un hérétique ou un mahométan qui admettra, comme révélés de Dieu, certains points du dogme catholique, ne les admettra pas avec cette certitude nécessaire à la foi, parce qu'ils ne lui seront pas proposés par une autorité infaillible; d'autres enfin, qui auront loyalement admis les arguments proposés par l'Église, n'auront sans la grâce qu'une foi humaine, non une foi divine; car les arguments qui donnent

1. *Matth.*, 11, 27. — 2. *Rom.*, 12, 3. — 3. 1ª *Cor.*, 4, 7.
4. *Act.*, 16, 14. — 5. Denzinger, *Enchir.*, nos 148, 150, 695.
6. *L. c.*, p. 109.
7. Includit autem illud « ut oportet » tres conditiones, unam ut certo credatur ex parte objecti, id est, tamquam a Deo revelatum, et quod nullo modo falsum esse possit — alteram, ut firmiter credatur ex parte subjecti, id est, ut homo nihil dubitet, et malit potius mori, quam articulum fidei non credere — tertiam, ut ex pio affectu credatur, id est, ex quadam inclinatione pia erga Deum, quia incipit homo cervicem Deo flectere, eique se subjicere ad obedientiam fidei, etiam in iis rebus, quae rationem humanam superant. *L. c.*, 3, p. 111.

la crédibilité aux articles de notre foi ne suffisent pas à exclure tout doute, à moins que l'âme ne soit aidée d'un secours d'en haut [1].

Dans l'ordre de l'action, même impuissance que dans celui de la croyance, pour l'homme privé de la grâce.

La volonté humaine ne peut rien vouloir, dans l'ordre de la piété et du salut, sans le secours de la grâce de Dieu [2].

Ici encore les principaux textes de l'Écriture, opposés par saint Augustin aux pélagiens, sont rappelés; tels ceux qui montrent Dieu « trouvant ceux qui ne le cherchaient pas [3] », « cherchant et sauvant ce qui périssait [4] », « commençant et achevant la bonne œuvre dans le fidèle [5] », « opérant en lui le vouloir et l'accomplir selon sa bonne volonté [6] », les fidèles ne pouvant rien sans Jésus-Christ [7], n'ayant rien qu'ils n'aient reçu de lui [8]. Les divers conciles tenus contre les pélagiens [9], les décrets des divers papes en faveur de la doctrine d'Augustin [10], les enseignements de l'évêque d'Hippone et de ses disciples [11], complètent la preuve. Il y a plus : l'homme ne peut, en nulle façon, se préparer, par les seules forces de sa nature, à recevoir la grâce. Et on doit entendre cette proposition

non seulement en ce sens que l'homme ne peut, par ses propres forces, se préparer à recevoir l'*habitus* de la grâce qui rend agréable à Dieu, mais pas même la grâce actuelle ou du secours spécial. Non seulement il ne peut se préparer à recevoir cette grâce *e condigno*, mais pas même à la recevoir *e congruo* [12]; enfin il ne peut rien faire qui puisse être regardé comme la cause de la grâce qui lui est conférée par Dieu [13].

---

1. *L. c.*, p. 112. — 2. Non posse voluntatem humanam aliquid velle, in iis quae ad pietatem et salutem pertinent, sine auxilio gratiae Dei. *L. c.*, 4, p. 113. — 3. *Isai.*, 65, 1. — 4. *Luc.*, 19, 10. — 5. *Phil.*, 1, 6.
6. *Phil.*, 2, 13. — 7. *Joan.*, 15, 5. — 8. 1ª *Cor.*, 4, 7. — 9. *L. c.*, 4, p. 113.
10. *L. c.*, p. 114. — 11. *L. c.*
12. Cf. *infra*, p. 657 sq.
13. Non posse hominem, solis naturae viribus, ad gratiam recipiendam, ullo modo se praeparare. Quae sententia ita intelligenda est, ut non solum non possit homo suis viribus se praeparare ad habitum gratiae gratum facientis, sed neque ad gratiam adjutorii specialis; et rursus, non modo non possit ita se praeparare, ut e condigno illi gratia conferatur, sed neque ut ex congruo, ac demum nihil agere possit, cujus causa Deus illi gratiam dare dicatur. *L. c.*, 5, p. 115.

Cette doctrine, établie contre les semipélagiens par Prosper, Fulgence, et les autres disciples d'Augustin, se prouve en argumentant des textes cités précédemment; « car toute disposition à la grâce a rapport au salut éternel, et ne peut donc se produire par les seules forces de la nature »; l'Écriture présente la conversion de l'homme comme l'œuvre de Dieu [1]; les comparaisons qu'elle emploie pour exprimer cette conversion montrent que son origine ne peut être dans les seules forces de l'homme; celui-ci n'est-il pas la terre aride, d'où rien de bon ne peut germer, l'argile informe, le cadavre à ressusciter [2]? Le concile d'Orange a expressément, dans plusieurs de ses canons, défini contre les semipélagiens l'impuissance de l'homme à se préparer à la grâce par ses seules forces [3].

Bellarmin reconnaît que la doctrine des Pères grecs, de saint Jean Chrysostome en particulier, sur la grâce prévenante, est moins claire que celle d'Augustin et des siens, les erreurs de leurs adversaires ne les ayant pas contraints à la préciser. Il s'efforce, du moins, de montrer qu'il n'y a pas contradiction entre les deux écoles; lorsque saint Chrysostome montre les justes « se préparant par de bonnes œuvres aux dons de la grâce de Dieu [4] », il ne nie pas que ces bonnes œuvres aient été faites avec l'aide d'un secours spécial; lorsqu'il dit « que Dieu ne prévient pas nos volontés, mais nous assiste et nous aide par sa grâce lorsque nous nous sommes préparés nous-mêmes [5] », son texte peut s'interpréter encore d'actes faits avec un secours spécial de Dieu, et préparant à des grâces plus abondantes; peut-être aussi veut-il simplement dire que Dieu ne violente pas la volonté humaine, mais la laisse à son libre arbitre [6]. Le fameux axiome : « A celui qui fait son possible Dieu ne refuse pas sa grâce » doit s'expliquer de même « de la coopération de l'homme à la grâce prévenante de Dieu [7] ».

---

1. *L. c.*, p. 115 sq. — 2. *L. c.*, p. 116. — 3. *L. c.*, p. 117.
4. *Hom.*, 42, *in Genes. M. G.* 54, 385 sq.
5. *Hom.*, 17, *in Joan. M. G.* 59, 117. — 6. *L. c.*, 6, p. 117 sq.
7. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª 2ªe, q. 109, art. 6, ad 2; q. 112, art. 3, ad 1. — S. Bonaventure, 2 *Sentent.* dist. 28; art. 2, 2. 1. Même interprétation dans une lettre de Bellarmin au P. Decker, 5 octobre 1591.

En particulier, sans le secours de la grâce, l'homme ne peut aimer Dieu.

C'est-à-dire que sans le secours de Dieu, l'homme ne peut l'aimer, ni comme auteur de la nature, ni comme donateur de la grâce et de la gloire, ni parfaitement, ni imparfaitement, en un mot en aucune façon [1].

Cette proposition « est indubitablement de saint Augustin, et même contenue dans l'Écriture et les conciles, quoi qu'aient pu écrire certains avec peu de prudence [2] ». Elle se conclut logiquement des textes de l'Écriture qui déclarent, dans les termes les plus généraux, que l'amour de Dieu est un don de Dieu, l'œuvre du Saint-Esprit [3]. D'ailleurs celui qui aime Dieu, même considéré simplement comme auteur de la nature, accomplit toute la loi naturelle [4]; comment cela lui serait-il possible sans la grâce [5]? L'amour de Dieu par-dessus toutes choses justifie l'homme et le dispose immédiatement à l'infusion de la grâce; l'amour de Dieu, même imparfait, est le commencement de la conversion; comment peut-on éviter les erreurs pélagienne ou semipélagienne, si l'on admet que par ses seules forces, et sans un secours spécial de Dieu, l'homme est capable d'un acte d'amour parfait, ou même imparfait?

Saint Augustin et saint Prosper ont affirmé cette doctrine en de nombreux passages [6]. Le concile d'Orange donne « comme un don de Dieu l'amour de Dieu [7] »; et le contexte montre qu'il s'agit même de l'amour imparfait. Le concile de Trente montre l'homme « commençant d'aimer Dieu après qu'il a été mu et excité par lui [8] ».

L'axiome « facienti quod in se est Deus non denegat gratiam » doit se comprendre « de iis qui faciunt quod in se est cooperando motioni divinae; alioqui enim solis naturae viribus homines, faciendo quod in se est, ut plurimum peccant, et poenam merentur, non gratiam. Quod si bonum aliquod morale faciunt, quod rarissimum est, Deus illud remunerat temporali praemio »... Et dans la même lettre : « Nullo modo probare possum... facienti quod in se est, ex viribus solius naturae, infallibiliter dari gratiam; immo hoc ipsum esse puto, quod S. Augustinus toties reprehendit, gratiam secundum merita non dari. » *Coll. Le B.*

1. *L. c.*, 7, p. 120. — 2. *L. c.*, 7, p. 120. — 3. V. g. *Rom.*, 5, 5; 1ª *Joan.*, 4, 7. — 4. *Rom.*, 13, 8. — 5. *L. c.*, p. 120. — 6. *L. c.*, p. 121.
7. Can. 25. Denzinger, *Enchir.*, n° 168.
8. *Sess.* 6, cap. 6. Denzinger, *Enchir.*, n° 680.

Sans doute, l'amour de Dieu est conforme à la nature humaine; mais depuis la chute originelle, l'homme éprouve à cet amour des difficultés qu'il ne peut surmonter que par la grâce [1]. La raison naturelle indique bien en général que Dieu doit être aimé par-dessus toutes choses; mais pour ce jugement particulier, qui dicte qu'il faut, dans le moment présent, faire un acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses, on ne peut l'émettre sans le secours de la grâce, parce qu'il dépend de l'inclination de la volonté, et a trait à la piété et au salut [2].

L'amour naturel pour la famille ou la patrie peut rendre l'homme capable même du sacrifice de sa vie; pourquoi un amour de Dieu égal ne serait-il pas possible aux seules forces de la nature? Parce que l'amour de la famille ou de la patrie est plus facile à l'homme déchu que l'amour de Dieu, et qu'il s'y recherche davantage. Bellarmin concède d'ailleurs que si quelqu'un mourait vraiment pour sa patrie, ne cherchant pas sa propre gloire, mais seulement le salut de son pays, cela, fût-il un infidèle, il ne le ferait pas sans un secours spécial de Dieu. En effet, bien que mourir pour la patrie soit l'acte d'une vertu morale, il est tellement ardu et difficile, qu'il ne peut être produit par notre nature faible et égoïste si elle est laissée à elle-même [3].

Une dernière et importante question reste à débattre avec les luthériens. L'homme déchu garde-t-il son libre arbitre même dans les matières qui concernent le salut; c'est-à-dire, bien qu'il ne puisse rien sans le secours de la grâce, lorsqu'il est excité par la grâce prévenante, et aidé de Dieu, peut-il cependant aussi bien ne pas agir qu'agir? Luther, dans un de

---

1. *L. c.*, p. 121. Dans les *Recognitiones*, Bellarmin a précisé sa pensée : « Quod scripsi, nullam dilectionem Dei, neque perfectam, neque imperfectam, haberi posse sine auxilio speciali Dei, intelligo de vera dilectione Dei, quae sit pius erga Deum affectus, et initium verae conversionis; alioquin enim dubitari non potest quin homo queat propriis viribus elicere quosdam actus, qui videri poterunt actus dilectionis. Sed erunt potius velleitates, quam voluntates, et imagines dilectionis, quam verae dilectionis actus. » *Op.*, t. I, p. 39. Werner donne la liste des auteurs qui, dans cette matière, soutiennent ou contredisent Bellarmin. *Der heilige Thomas*, t. 3, p. 361 sq.

2. *L. c.*, 8, p. 123. — 3. *L. c.*

ses premiers ouvrages, avait fait de la volonté humaine un instrument sans aucune activité, purement passif, comme l'argile dans la main du potier. Chemnitz [1] s'efforce d'excuser son maître en expliquant qu'il ne s'était pas suffisamment débarrassé de la terminologie scolastique, et voulait simplement dire que la volonté humaine n'était pas libre sous l'influence de la grâce de Dieu. Lui-même [2] et Calvin [3] enseignent que la volonté humaine est active dans l'œuvre salutaire, comme dans toute opération vitale, mais que cette activité n'est pas libre; mue par Dieu, l'âme ne peut pas résister à la motion.

Contre eux l'Écriture prouve « que le libre arbitre existe dans les actions pieuses et salutaires ». Cela résulte d'abord de tous les passages dans lesquels les hommes sont appelés ouvriers, architectes, planteurs, arroseurs, ou coopérateurs et coadjuteurs de Dieu dans les œuvres salutaires [4]. En effet, si dans ces œuvres leur libre arbitre n'avait aucune part,

on ne devrait pas les appeler coadjuteurs et coopérateurs de Dieu, mais plutôt haches, râteaux, hoyaux, charrues, etc.[5].

Même conclusion est tirée des passages qui commandent, ou du moins conseillent aux hommes des œuvres de piété, et la conversion elle-même[6]... Ce serait folie, en effet, de com-

---

1. *Examen conc. Trid., Sess.* 6, t. I, p. 138 : « Lutherus non docuit, sine cogitatione mentis, et consensu voluntatis, fieri conversionem, sed hoc voluit, Deum eos quos convertit, trahere voluntatibus eorum, quas ipse in illis per Spiritum Sanctum operatus est, sicut Augustinus loquitur ».

2. Quando spiritus sanctus per verbum coepit naturam sanare, accensa aliqua scintilla efficaciae et facultatis spiritualis, tunc nec mens nec voluntas est otiosa, sed aliquot habent novos actus... Sed illa spiritualis efficacia, spirituales illi motus,... sunt dona, operationes, effectiones, Spiritus Sancti in nobis. *Examen*, t. I, p. 133.

3. Dieu émeut nostre volonté, non pas, comme on a longtemps imaginé et enseigné, tellement qu'il soit après en nostre élection d'obtempérer à son mouvement ou résister, mais il la meut avec telle efficace qu'il faut qu'elle suyve. *Inst. chrét.*, 2, 3, 10. *C. R.* 31, 347.

4. V. g. *Matth.*, 20, 8; 1ª *Cor.*, 3, 6; *Marc.*, 16, 20; *Rom.*, 8, 28.

5. Nam si homines proprie nihil agerent per liberum arbitrum, sed tantum ducerentur et moverentur, ut mera instrumenta, non deberent appellari cooperatores et coadjutores Dei, sed ligones, rastra, secures, et alia id genus. *L. c.*, 10, p. 125.

6. V. g. *Zachar.*, 1, 3; *Joel*, 2. 12; *Joan.*, 6, 27; *Col.*, 3, 9; *Phil.*, 2, 12.

mander ou de conseiller des œuvres de la sorte à un être qui n'aurait pas le libre arbitre[1].

Et ces textes qui montrent Dieu nous aidant dans les œuvres de piété[2]; on n'aide pas celui qui ne fait rien, mais celui qui travaille de son côté. Et ceux qui montrent que l'homme, appelé par Dieu, peut ne pas répondre à l'appel[3]. Comment les expliquer dans l'hypothèse des adversaires?

Calvin reconnaissait que depuis l'époque de saint Chrysostome l'Église entière admettait le libre arbitre dans les œuvres surnaturelles; saint Augustin faisait seul exception[4]. Bellarmin complète la démonstration par des textes pris dans les trois premiers siècles de l'Église, et par d'autres choisis dans des œuvres de toutes les époques de la carrière de saint Augustin[5]. Les arguments de raison donnés en faveur du libre arbitre dans les œuvres morales valent aussi dans le cas des œuvres surnaturelles.

Les principales objections scripturaires se tirent des textes dans lesquels Dieu est montré créant un cœur nouveau dans l'homme, et opérant tout en lui, l'homme incapable de faire et de penser quoi que ce soit de lui-même. Ils s'expliquent par les distinctions données plus haut, qui montrent, dans chaque acte salutaire, le rôle, et de la grâce de Dieu, et de la liberté humaine[6].

Quant aux nombreux textes de saint Augustin qui montrent la volonté humaine incapable de résister à la volonté divine[7], le cardinal les explique par sa théorie de la grâce efficace[8]. Il reconnaît que plusieurs de ces passages paraissent favoriser les adversaires; mais ils doivent être expliqués d'après les autres, non moins nombreux, où Augustin affirme la permanence du libre arbitre dans les œuvres salutaires[9].

---

1. *L. c.*, p. 126. — 2. V. g. *Psalm.* 26, 9; *Rom.*, 8, 26.
3. V. g. *Matth.*, 23, 37; *Act.*, 7, 51; *Apoc.*, 3, 20.
4. *Inst. chrét.*, 2, 3, 5, 10. *C. R.* 31, 337, 347.
5. *L. c.*, 11, p. 127 sq. — 6. *L. c.*, 13, p. 132 sq.
7. V. g. *De correptione et gratia*, 12, 14. *M. L.* 44, 937, 942.
8. Cf. *supra*, p. 583 sq.. — 9. *L. c.*, 14, p. 135. A l'occasion des controverses *De auxiliis*, Bellarmin formula en quatorze propositions les doctrines qui lui semblent enseignées par saint Augustin au sujet de l'accord

Bellarmin résume tout ce traité sur la coopération de la grâce et du libre arbitre en exposant, d'après Driedo[1] et Tapper[2], la marche de la conversion d'une âme. Il distingue comme sept étapes dans cette conversion.

1° *L'homme privé de la grâce de Dieu, et en état de mort spirituelle, a son libre arbitre* pour accomplir non seulement des œuvres naturelles et morales, mais même des œuvres surnaturelles. Avant toute grâce, il a la puissance éloignée d'accomplir des œuvres surnaturelles, mais il n'en a pas la puissance prochaine et parfaite, et en conséquence ne peut, par lui-même, rien en ce genre[3].

2° *Dieu excite le pécheur par son appel intime;* cette grâce excitante doit nécessairement précéder la conversion de l'homme, soit de l'infidélité à la foi, soit du péché à la justice; la grâce adjuvante n'y suffit pas. La grâce excitante est donnée à l'homme sans aucun mérite, sans aucune préparation de sa part[4].

Elle ne lui est pas donnée sans son action, bien qu'elle lui soit donnée sans la coopération de son libre arbitre; car elle consiste en un commencement de bonne pensée et de bon désir; or, penser et désirer sont des actes d'intelligence et de volonté. Mais comme ces mouvements sont soudains, et préviennent toute délibération de la raison, ce ne sont pas des actes du libre arbitre; il en est de même des désirs et des pensées impures que le démon envoie parfois à l'homme malgré lui[5].

3°-4° *L'homme répondant à l'appel accepte la pénitence et commence à en accomplir les œuvres.*

Pour consentir à la grâce excitante, ou à l'appel divin intérieur, la grâce adjuvante est nécessaire, et Dieu la donne; pas

---

de la grâce et du libre arbitre (Werner, *Der heilige Thomas*, t. 3, p. 429).

1. *De concord. lib. arb. et praedest. Op.*, p. 124 sq. — 2. *Explicationes*, 7, p. 296 sq. — 3. *L. c.*, 15, p. 136. — 4. *L. c.*, p. 139.

5. Gratia excitans datur homini sine ullis meritis praecedentibus, ac sine ulla praeparatione... Non datur homini sine actione ipsius, quamvis sine cooperatione liberi arbitrii detur. Nam gratia excitans duo quaedam complectitur; initium bonae cogitationis, et initium boni desiderii; cogitare autem et desiderare sunt actus mentis et voluntatis... quia tamen sunt repentini quidam motus, et omnem deliberationem rationis praeveniunt, ideo non sunt actus liberi arbitrii, qualia sunt etiam saepe immunda desideria et sordidae cogitationes, quas diabolus interdum nobis etiam invitis immittit. *L. c.*, 15, p. 140.

plus la grâce excitante que la grâce adjuvante n'impose à l'homme aucune nécessité; il peut repousser l'appel divin, lui rester indifférent, en ressentir une certaine joie sans cependant lui obéir, lui obéir; les deux derniers états supposent la grâce adjuvante.

Elle consiste en trois choses, direction de l'homme, protection contre les attaques variées du démon, coopération intrinsèque avec la volonté à la production de ses actes; cette coopération concourt avec la volonté de la même manière que le secours général de Dieu, et ne lèse pas plus que lui la liberté humaine; de même que le secours général est nécessaire aux œuvres naturelles, de même le secours spécial est nécessaire aux œuvres surnaturelles [1].

Il est possible que la même motion interne étant donnée à deux hommes, l'un se convertisse et l'autre ne se convertisse pas, et que l'un profite plus que l'autre. La conversion de l'homme vers Dieu, comme toute autre œuvre pieuse, en tant qu'œuvre humaine, est du libre arbitre seul, avec le secours général de Dieu; en tant que pieuse, de la grâce seule; en tant qu'œuvre pieuse, du libre arbitre et de la grâce simultanément[2].

Pour ces œuvres qui suivent l'acte initial de la conversion, œuvres tant internes qu'externes de pénitence, qui disposent à la grâce de la justification, une grâce nouvelle ne semble pas nécessaire, mais la continuelle direction, protection et conservation, de la semence divine conçue et formée en l'homme[3].

5° *L'homme, ainsi disposé par les actes de la pénitence, reçoit en lui la grâce de la justification. L'habitus* de la grâce justifiante est introduit en l'homme par Dieu seul, mais lorsque les dispositions précédentes de l'homme l'ont préparé à cette infusion, exactement comme l'âme humaine informe la matière lorsque celle-ci est suffisamment disposée. En effet la grâce

1. Gratia adjuvans tribus in rebus consistit; primo in directione hominis, secundo in protectione ejusdem contra varias hostis nostri diaboli impugnationes; tertio in cooperatione intrinseca ad eliciendum actum cum ipsa voluntate. Cooperatio autem illa intrinseca non alio modo concurrit, quam auxilium generale; sicut enim ad opera naturalia facienda necessarium est auxilium generale, sic ad opera supernaturalia auxilium speciale. *L. c.*, 15, p. 140.

2. *L. c.*, p. 141 sq. — 3. *L. c.*, p. 142.

habituelle n'est pas plus en puissance dans les dispositions naturelles que l'âme dans la matière; il faut une quasi-création de Dieu dans le premier cas comme il faut une création dans le second[1].

6°-7° *L'homme justifié se résout à accomplir des œuvres de justice. Les faisant, il parcourt avec joie la voie des commandements de Dieu.*

Pour cela, il n'a pas besoin ordinairement de grâces nouvelles excitantes, mais seulement de la grâce adjuvante. Dans des cas particulièrement difficiles, des grâces excitantes spéciales sont accordées de Dieu. La grâce adjuvante, en revanche, est nécessaire pour toute bonne œuvre, même à l'homme justifié; c'est à des justes que le Christ disait : « Sans moi vous ne pouvez rien faire[2] ».

Telle est, sur la nature de la grâce divine, et son accord avec la liberté humaine, la doctrine consignée dans les Controverses, et défendue par Bellarmin dans les discussions *De Auxiliis*. Cette doctrine est-elle vraiment celle du cardinal? On l'a nié; on a prétendu que, lors de la première édition des Controverses, à Ingolstadt (1586 à 1593), Bellarmin avait souffert que les jésuites d'Allemagne, le Père Grégoire de Valence, en particulier, fissent à son texte d'importantes modifications, en y introduisant la condamnation du système de la prédétermination physique[3]. Cette allégation si injurieuse à la mémoire du cardinal n'a jamais été appuyée d'un semblant de preuves. Il n'y a aucune différence entre l'édition d'Ingolstadt, et celle de Venise, que le cardinal approuva, sur les matières de la grâce[4].

---

1. *L. c.*, p. 143. — 2. *L. c.*, p. 143; cf. *Joan.*, 15, 5.

3. Passionei (*Voto*, p. 44) n'a pas dédaigné cette calomnie dans son *Voto* contre la béatification du cardinal.

4. L'origine de ce bruit semble être l'hypothèse de Géry (Quesnel), *Apologie*, p. 172, 176, reproduite par Bayle, art. *Bellarmin*, p. 274. Sans doute, les biographes du cardinal racontent qu'il permit aux Pères allemands éditeurs des Controverses d'y faire quelques modifications pour les rendre plus efficaces contre les protestants du pays; mais aucun n'indique sur quels points elles portèrent. Fuligatti (*Vita*, p. 116, 117) affirme, au contraire, que ces changements permis par le cardinal ne pouvaient porter sur les points importants, et qui touchaient la foi. Guienne a eu la loyauté de réfuter ces allégations non prouvées et injurieuses à la mémoire de Bellarmin. *Mémoire*, p. 192.

Mais, du moins, Bellarmin lui-même n'a-t-il pas, dans le cours de sa carrière, modifié sa doctrine sur des points importants? Lors de leur controverse avec Lessius, les professeurs de Louvain qui affirmaient la prédétermination physique de la volonté humaine par Dieu, et niaient l'existence d'une grâce purement suffisante, s'autorisèrent des enseignements que Bellarmin, jeune professeur, avait donnés jadis à Louvain, et dont ses anciens élèves gardaient le souvenir, et prétendirent l'opposer à ses confrères belges[1]. Ceux-ci commencèrent par répondre que Bellarmin, jeune professeur, avait pu reproduire les idées courantes autour de lui, et modifier ensuite ses doctrines par l'étude et la réflexion[2]; puis ils informèrent le cardinal des bruits qu'on faisait courir sur son compte en Belgique. La réponse de celui-ci, dans son jugement, demandé par le général Acquaviva, sur la controverse de Louvain, est très nette.

On aurait dû dire que le P. Robert Bellarmin ne s'accorda jamais que sur un point avec les docteurs de Louvain, la question de savoir si tous les hommes reçoivent la grâce suffisante. Et sur cette question même, il se sépara d'eux avant de quitter Louvain. En effet, lorsque, dans son commentaire sur la 1ª 2ªe, il eut à parler du péché originel et ensuite de la grâce, il enseigna longuement et ouvertement que la grâce suffisante est accordée à tous les hommes selon les lieux et les temps, et que la grâce efficace n'est pas une détermination de la volonté humaine par Dieu, mais une vocation de l'homme dans les circonstances où Dieu prévoit qu'il répondra à l'appel. Et il a réfuté Baius sur tous ces points[3].

---

1. Censure de Louvain contre Lessius : « Neque de studiosorum excidit memoria quaenam P. Robertus Bellarminus, ex eadem cathedra vestra, de his ipsis argumentis nuper et senserit, et publice docuerit, vestro nunc dogmati plane adversa atque contraria » (*Coll. Le B.*).

2. Lettre du P. Coster en faveur de Lessius : « P. Bellarminus, Lovanii docens, proprio studio suam fere Theologiam didicerat, quam ibi dictavit. Ut autem Romam rediit, mutavit sententiam, et nunc de gratia Dei, de praedestinatione, et reliquis id genus, eadem quae ceteri Patres nostri docet », 12 mars 1588 (*Coll. Le B.*). — Réponse de Lessius à la censure citée plus haut : « Quod nos hortantur ut sententiam P. Bellarmini sequamur, id omnino fecimus. Nam hanc totam fere de praedestinatione doctrinam ab illius ore et scriptis accepi. (Lessius avait été, à Rome, élève de Bellarmin). Nec refert quod ipse hic aliter docuerat; nam tunc non satis examinaverat D. Augustinum. Postea enim, re tota diligentia perpensa, et D. Augustino accuratius expenso, et haereticorum rationibus consideratis, in eam sententiam concessit quam modo nos tenemus » (Apologie adressée au P. Acquaviva, *Coll. Le B.*).

3. Addendum esset P. Robertum Bellarminum solum in una quaestione

Au sujet de la prédétermination physique, Bellarmin écrivait au P. Jean Decker, le 5 octobre 1591 :

Je ne me rappelle pas quelles étaient ces propositions onze et douze dont parle Votre Révérence, et que j'aurais autrefois approuvées, et je n'en possède pas le texte. Mais vous saurez que je n'ai jamais approuvé, pas plus que je n'approuve maintenant, la prédétermination du libre arbitre telle que l'enseignent Bañez et quelques autres; je l'ai expressément réfutée au tome 3 de mes Controverses, et j'ai répondu aux arguments de Bañez[1].

L'inspection du texte des leçons de Louvain sur la Somme, conservé encore manuscrit, montre que les souvenirs de Bellarmin ne le trompaient pas. En effet, dans son commentaire sur la première partie de la Somme, réfutant l'opinion de Henri de Gand selon laquelle le bon usage de la grâce et du libre arbitre prévu par Dieu est la cause de la grâce, Bellarmin s'exprime ainsi :

Cette opinion s'appuie sur deux principes, dont le premier est que Dieu donne à tous les hommes une grâce suffisante pour le salut... Ce principe est opposé à l'Écriture qui montre Dieu « dans les siècles passés laissant les païens suivre leurs voies[2] », les Tyriens et les Sidoniens ne recevant pas du ciel le secours qui les aurait sauvés[3]. Il est également contraire à l'enseignement de S. Augustin[4].

---

cum Lovaniensibus convenisse, cum doceret de praedestinatione, videlicet an sufficiens auxilium omnibus daretur. Sed in illa quaestione ab eis recessisse, cum adhuc esset Lovanii. Nam cum ibidem doceret de peccato originis (1ª 2ae), et postea de gratia, aperte docuit, longissima quaestione, auxilium sufficiens omnibus dari pro loco et tempore; et gratiam efficacem non esse determinationem voluntatis a Deo immissam, sed vocationem prout apti praevidebantur ad sequendum, qui vocabantur. Et breviter articulos omnes Michaelis Baii confutavit (*Coll. Le B.*).

1. Non memini quae fuerint illae propositiones 11 et 12 quas R. V. dicit a me fuisse probatas, neque illas nunc habeo ad manus; tamen sciat me non probasse, nec probare praedeterminationem liberi arbitrii, ut illam ponit D. Banez et aliqui alii; immo contra eam disserui in meo tomo 3; et solvi argumenta Banez (*Coll. Le B.*).

2. *Act.*, 14, 15.

3. *Matth.*, 11, 21.

4. Duplex est fundamentum hujus sententiae,... unum est, Deum omnibus hominibus dare auxilium sufficiens ad salutem,... primum fundamentum est contra scripturam (*Act.*, 14, 15. — *Matth.*, 11, 21). De nombreux textes de S. Augustin sont également produits (*In 1am. Dissert. de praed. et reprob.*, n° 6. *Coll. Le B.*).

Ce passage est barré dans le manuscrit. Au contraire, on trouve, ajoutée en marge « comme un bon argument, *argumentum forte* », la théorie congruiste sur la grâce donnée par Dieu à l'homme dans les circonstances où il sait que l'homme en profitera[1]. La même théorie est expressément développée dans le commentaire sur la première section de la seconde partie de la Somme[2].

Au sujet de la prédétermination physique, il est difficile de reconnaître par l'inspection des leçons de Louvain quel fut l'enseignement de Bellarmin dans ses premières années. Parlant du concours divin, dans son commentaire sur la première partie de la Somme, le jeune professeur s'exprime en ces termes :

Dieu opère avec toutes les causes secondes conformément à la nature de celles-ci... par conséquent librement avec les causes libres; il applique la cause libre à son œuvre de telle sorte qu'elle l'accomplisse librement... Dieu opère, avec une priorité de nature, tous les effets que les causes secondes opèrent; c'est-à-dire que dans le même instant a lieu l'opération de Dieu, et celle de la cause seconde; mais cependant l'opération divine a, sur celle de la cause seconde, une priorité de nature, et cela, qu'il s'agisse des opérations nécessaires ou des opérations libres [3].

Les raisons données pour prouver cette doctrine sont les suivantes :

Une cause temporelle ne peut déterminer une cause éternelle; une cause inférieure est mue par la cause supérieure, et lui est essentiellement subordonnée. La science de Dieu est cause de toutes choses; si la cause seconde opérait la première, et déterminait l'action divine, on devrait dire que Dieu connaît une chose comme telle, parce qu'elle est telle, non qu'elle est telle parce que Dieu la connaît ainsi. Dieu ne pourrait prévoir les actes libres de la créature (il ne les verrait pas dans sa vo-

---

1. *In 1ᵃᵐ. L. c.*

2. Distinctio auxilii vere sufficientis, et efficacis, omnino recipienda est; per auxilium efficax, ita Deus hominem vocat, sicut eum videt aptum esse ut sequatur; per auxilium sufficiens non ita vocat. *In 1ᵃᵐ 2ᵃᵉ*, q. 110, art. 10 (*Coll. Le B.*).

3. Deus operatur cum omnibus causis secundum naturas eorum... cum liberis libere... applicat causam liberam ut libere agat... Deus *prius natura* operatur effectus omnes, quos causae secundae operantur... Sensus est : eodem instanti temporis Deus et causa secunda operantur; sed tamen prius natura Deus operatur, et hoc tam in effectibus necessariis quam in contingentibus et liberis. *In 1ᵃᵐ*, q. 1. (*Coll. Le B.*).

lonté qui dépendrait de la volonté humaine, ni dans la volonté humaine qui n'existerait pas encore). Si la cause seconde agissait avant la cause première, et se déterminait elle-même, Dieu ne serait pas la cause de toutes choses, car il ne serait pas la cause de cette détermination.... Ou la détermination de la volonté viendrait de Dieu seul, ou de la seule volonté, ou de tous deux; dans le premier cas, c'est ce que nous prétendons, dans le second, Dieu est constitué dépendant de la créature, dans le troisième, le concours de Dieu et de la volonté humaine pour le même effet serait purement fortuit, ce qui ne saurait être admis quand on parle de Dieu [1].

Dans ses réponses aux objections, Bellarmin tient à assurer de nouveau la persistance de la liberté humaine sous la motion divine.

La volonté est maîtresse d'elle-même, mais cette maîtrise n'exclut pas l'action de la cause première; celle-ci, en effet, agit avec la volonté conformément à la nature de cette dernière; elle la détermine en la laissant libre; et la volonté, sous la motion divine, agit librement.

Enfin il expose plus clairement la nature de cette motion divine par laquelle la volonté humaine est déterminée.

Ce que Dieu imprime dans la cause seconde, lorsque celle-ci agit, n'est pas quelque chose de fixe et de permanent, mais de transitoire; tel le mouvement imprimé par le bûcheron à sa hache. Dieu donc, non seulement a donné aux causes secondes leurs vertus propres, comme des forces permanentes, mais il les meut en leur imprimant une force nouvelle [2].

A première vue ces textes semblent indiquer une détermination de la volonté humaine par Dieu semblable à cette pré-

---

1. Temporale non potest determinare aeternum... Causa inferior movetur a prima, estque ei essentialiter subordinata... Scientia Dei est causa rerum... Si causa secunda prius operaretur, et determinaret Deum, ideo Deus sciret rem esse talem, quia est talis; non esset talis, quia Deus scit. Non posset Deus praescire actus liberos (eos non videret in sua voluntate, quia pendet a nostra, nec in nostra, quia ibi adhuc non est). Si causa secunda prius operaretur, et seipsam determinaret, Deus non esset causa omnium rerum, nam non esset causa ejus determinationis... Vel determinatio est a solo Deo, vel a sola voluntate, vel ab utroque. Si prius, bene est; si secundum, Deus pendebit a creatura; si tertium, casu fit ut Deus et voluntas concurrant in unum effectum, quod in Deo locum non habet. *L. c.* (*Coll. Le B.*).

2. Dominium voluntatis non excludit primam causam; ea siquidem agit cum voluntate secundum naturam voluntatis, ita ut libere eam determinet, et ipsa voluntas, a Deo mota, libere agat..... Id quod Deus imprimit in causa secunda, cum ea operatur, non est quid fixum et perma-

détermination physique que, quelques années plus tard, Bañez enseignera. Il est surtout remarquable que Bellarmin apporte ici comme arguments plusieurs des raisons qu'il réfutera dans les Controverses comme objections bañeziennes[1]. Cependant ces textes ne semblent pas suffisamment clairs pour qu'on puisse affirmer avec Passionei[2] que dans ses premières années Bellarmin admit purement et simplement la prédétermination physique. Avant la controverse qui surgit entre Bañez et Molina, beaucoup d'auteurs parlaient de la « détermination » de la volonté humaine par Dieu, et n'entendaient pas autre chose par là que cette motion indifférente que Bellarmin admettra dans les Controverses[3]. Les expressions vagues du jeune professeur peuvent être entendues dans le même sens. Après l'apparition du livre de Bañez, Bellarmin comprit les inconvénients du système de la prédétermination physique, et en particulier la difficulté de le concilier avec cette liberté humaine qu'il affirme si souvent dans son enseignement de Louvain; ses idées se fixèrent alors; partisan du système de la motion indifférente de Dieu, il combattit énergiquement celui de la prédétermination physique. S'il avait eu sur ce point une rétractation à faire, il l'aurait faite avec la même franchise que lorsqu'il s'agissait de la grâce suffisante; nous pouvons l'en croire lorsqu'il affirme n'avoir jamais enseigné la détermination de la volonté humaine par Dieu « telle que Bañez l'enseigna plus tard[4] ».

On sait qu'à son lit de mort le cardinal voulut faire la protestation suivante.

Il protesta de mourir en la foy en laquelle il avoit vescu, et dit au Père André Eudémon Jean, qui estoit présent, que tout ce que ledit Cardinal avoit escrit et imprimé de ce qui concernoit la foy, à l'encontre des hérétiques, comme aussi de la matière *De gratia et de auxiliis*, il le ratifioit

---

nens, sed transiens et necessario transiens,..... Deus dedit rebus virtutes naturales, tamquam formas permanentes, sed hoc non sufficit; requiritur ut Deus eas moveat, eisque imprimat novam vim. *L. c.* (*Coll. Le B.*).

1. Cf. *supra*, p. 620, 623 sq. — 2. *Voto*, p. 44, 45.

3. Le P. Schneemann en apporte de nombreux exemples. *Controversiarum*, p. 177 sq.

4. Lettre citée plus haut au P. Jean Decker; cf. *supra* p 61.

et confirmoit de nouveau, et vouloit que ledit Père en rendit témoignage particulier en public [1].

On sait enfin que c'est surtout à l'influence de Bellarmin qu'est dû le décret porté par le général de la compagnie Claude Acquaviva, et déterminant l'enseignement officiel de l'Ordre :

entre la grâce efficace et la grâce suffisante il n'y a pas seulement de différence *in actu secundo*, l'une ayant son effet et l'autre ne l'ayant pas, par l'usage du libre arbitre même aidé de la grâce coopérante; mais cette différence existe aussi *in actu primo*, parce que, la science des futurs conditionnels étant posée, Dieu, par une volonté efficace, et l'intention de produire certainement en nous le bien, choisit à dessein ces moyens, et les confère en cette manière et en ce temps où il voit qu'infailliblement l'effet suivra; il en aurait choisi d'autres s'il avait prévu que ceux-ci seraient inefficaces [2].

---

1. *Discours des choses mémorables... et testament du cardinal Bellarmin*, p. 52.

2. Denzinger, *Enchiridion*, n° 964. — Cf. P. Le Bachelet, art. *Bellarmin*, p. 597.

CHAPITRE XVI

LA RÉPARATION DE LA GRACE PAR JÉSUS-CHRIST. LA JUSTIFICATION

I. LA FOI JUSTIFIANTE.

La foi au sens catholique et protestant. — La foi justifiante n'est pas la confiance — ni la science des choses de Dieu. — Elle a pour objet toute vérité révélée. — Conséquences de la notion protestante de la foi. — La foi est une disposition requise, mais non la seule, pour la justification. — La foi mérite, obtient la justification.

Dès les premières révoltes de Luther, de graves discussions s'étaient élevées au sujet de la justification, que le Réformateur attribuait à la seule foi. Eck, Fisher, Cochlaeus, Faber, Catharin, Pole, Tapper réfutèrent ces doctrines[1]. Plus tard, après le décret du concile de Trente sur la justification, la matière fut amplement développée dans les grands traités de Vega, Osorius, Saunders, Stapleton, Orantes, Maldonat, Contarini[2]. Après avoir, comme eux, exposé les différents sens que prennent, dans l'Écriture, les mots « justification » et « justice », Bellarmin définit cette « justice » que méconnaissent les protestants, et dont il faut prouver l'existence.

Il s'agit de la justice intérieure, rectitude intime par laquelle l'homme est constitué dans l'ordre légitime envers Dieu et envers son prochain:

---

1. Eck, *Enchiridion*, 5, p. e. 7. Fisher, *Confut. art.* 15. *Op.*, p. 457. Cochlaeus, *Philippica*, III, p. G, 4 sq. Faber, *De fide et operibus*, Cologne, 1537. Catharin, *De perfecta justificatione*, Lyon, 1541. Pole, *De justificatione*, Louvain, 1569. Tapper, *Explic. artic.* 8, 11, t. 2, p. 1 sq.

2. Vega, *De justificatione*, p. 13 sq. Id., *De gratia, fide, operibus*, p. 723 sq. Osorius, *De justitia caelesti*, p. 1 sq. Sanderus, *De justificatione*, Anvers, 1585. Stapleton, *De univ. justif. Op.*, t. 2, p. 1 sq. Orantes, *De quadripartita justitia*, Venise, 1563. Maldonat, *De justitia et justificatione. Op.*, t. III, Paris, 1667. Contarenus, *De justificatione. Op.*, p. 588 sq.

seule elle peut être appelée proprement justice; on l'appelle encore justice de la foi, parce qu'elle commence par la foi; justice de Dieu, parce qu'elle est un don de Dieu[1].

La justification est l'acquisition de cette justice.

La première controverse qui s'engage avec les protestants de toutes sectes a trait aux dispositions nécessaires à la justification. Ceux-ci n'en admettent qu'une seule, la foi, et ils entendent par là, non la croyance aux faits contenus dans les saintes lettres (foi historique), non cette confiance en Dieu qui obtient les miracles (foi des miracles), mais la confiance dans les promesses divines relatives à la rémission des péchés (foi des promesses[2]). Cette foi peut être générale si le fidèle croit que le salut est promis de Dieu à tous les croyants; elle peut être spéciale si le fidèle, s'appliquant à lui-même les promesses divines, croit, ou plutôt a confiance, que tous ses péchés lui sont remis par les mérites de Jésus-Christ[3]. Calvin voit plutôt, dans la foi justifiante, une science; « nous avons une entière définition de la foy si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous, laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à nostre entendement, et scellée en nostre cœur par le Saint-Esprit[4] ». Pour les catholiques,

la triple foi de l'histoire, des miracles, et des promesses, est une seule et même foi, et cette foi n'est pas à proprement parler confiance ou science, mais un assentiment certain, et absolument ferme, fondé sur l'autorité de la vérité première; c'est là la seule foi justifiante[5].

---

1. Rectitudo interna, qua homo recte ordinatur ad Deum et proximum, quae sola est simpliciter et absolute justitia, et dicitur justitia fidei, quia a fide incipit, et justitia Dei, quoniam ab illo donatur. *De Justific.*, 1, 1. *Op.*, t. VI, p. 150. — 2. Cf. Chemnitz, *Examen*, t. I, p. 176 sq. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 2, 9. *C. R.* 32, 22.

3. Fides promissionum, quae fertur in promissiones divinas de remissione peccatorum... Rursus fidem promissionum, aliam generalem, aliam specialem esse docent; generalem, qua credimus promissam esse omnibus credentibus salutem; specialem, qua unusquisque sibi promissionem divinam applicans, credit, sive potius confidit, peccata omnia per Christum sibi esse dimissa. *L. c.*, 4, p. 153. Définition appuyée de nombreux textes de Luther et de ses disciples.

4. *Inst. chrét.*, 3, 2, 7. *C. R.* 32, 18. — 5. *L. c.*, p. 154.

L'objet de cette foi n'est donc pas la seule miséricorde de Dieu envers le pécheur, mais toute vérité révélée de Dieu; la faculté qui en est le siège n'est pas la volonté, comme le voulaient les luthériens, mais l'intelligence; la foi n'est pas nécessairement, comme le voulait Calvin, une science, mais un assentiment à toutes les vérités révélées deDieu, quand même elles dépassent notre intelligence[1].

La foi, entendue au sens catholique, est bien celle que l'Écriture nous présente comme la cause de la justification. Lorsque l'apôtre, dans l'Épître aux Hébreux, décrit la foi comme « le fondement des choses que nous espérons, la démonstration de ce que nous ne voyons pas[2] », il parle bien de la foi justifiante, car c'est de cette foi que « vit le juste », celui qui la perd « déplaît à Dieu », et « se perd »; celui qui la possède « est l'enfant de Dieu et gagne son âme[3] ». Or cette foi, l'apôtre lui reconnaît deux propriétés : « faire subsister en nous les choses futures que nous espérons, faire donner à notre intelligence son assentiment aux choses que nous ne comprenons pas[4] ». La première de ces propriétés montre que la foi réside dans l'intelligence, non dans la volonté; c'est par l'intelligence, en effet, non par la volonté, que nous nous représentons, que nous nous rendons présentes les choses futures. La seconde montre dans la foi un assentiment donné même à des vérités que nous ne comprenons pas, non une science[5]. La confiance, ou la connaissance de la miséricorde spéciale de Dieu qui est, pour luthériens et calvinistes, toute la foi, ne figure pas dans la définition de l'apôtre, puisque les objets de la foi sont, d'après lui, des choses futures, alors que la miséricorde de Dieu, en laquelle se confie le fidèle, est ou présente ou passée[6]. Enfin cette même définition comprend la triple foi de l'histoire, des miracles et des promesses, qui sont par conséquent une seule et même foi[7].

Après cette démonstration générale, tirée du texte fonda-

---

1. *L. c.* — 2. *Hebr.*, 11, 1. — 3. *Hebr.*, 10, 38 sq.
4. *L. c.*, p. 155. — 5. *L. c.*, 5, p. 156. — 6. *L. c.*
7. Prouvé par tout le chapitre 11 de l'Épître aux Hébreux et les exemples de foi que l'auteur y présente.

mental où est exposée la notion de la foi justifiante, Bellarmin établit successivement plusieurs propositions.

La foi justifiante n'est pas la confiance. En effet, dans de nombreux textes elle apparaît comme un acte d'intelligence, comme une adhésion de l'esprit; et la confiance est dans la volonté[1]. La confiance apparaît souvent comme un fruit, une conséquence de la foi, elle n'est donc pas la foi elle-même[2]. La foi est formellement distinguée de l'espérance[3].

La foi justifiante n'est pas davantage une science, mais une adhésion de l'esprit aux vérités, même incompréhensibles, que Dieu nous révèle. Contre Calvin, qui ne reconnaissait pas la foi dans l'adhésion donnée par les catholiques aux mystères[4], le cardinal fait observer que saint Paul distingue, en plus d'un passage, la foi de la science des choses de Dieu[5], qu'il veut que son enseignement « captive toute intelligence dans l'obéissance au Christ[6] », et on ne peut dire qu'une intelligence est captive lorsqu'elle perçoit clairement la vérité[7]. Les Pères, à leur tour, distinguent soigneusement l'humble adhésion qui est la foi à la vérité révélée des recherches curieuses et subtiles sur les choses de Dieu[7].

Il est bien vrai que pour qu'il y ait foi, il doit y avoir appréhension de la vérité révélée;

mais cette appréhension est un préliminaire de la foi, elle n'est pas la foi elle-même; des infidèles peuvent, aussi bien que les chrétiens, saisir par l'intelligence nos vérités révélées; ils n'ont pas, pour cela, la foi. L'appréhension grossière et confuse d'une vérité ne peut être dite science,

---

1. *L. c.*, 6, p. 158. Les textes produits sont *Rom.*, 4, 19 sq.; 2ª *Cor.*, 10, 5. — 2. *Ephes.*, 3, 12; *Matth.*, 9, 22; 1ª *Tim.*, 3, 13.

3. 1ª *Cor.*, 13, 13.

4. La foy ne gist point en ignorance, mais en cognoissance; et icelle non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté. Car nous n'obtenons pas salut à cause que nous soyons prests de recevoir pour vray tout ce que l'Église aura déterminé... mais en tant que nous cognoissons Dieu nous estre Père bienveillant pour la réconciliation qui a esté faicte en Christ... C'est par ceste cognoissance, et non point en sumettant nostre esprit aux choses incogneues, que nous obtenons entrée au royaume céleste. *Inst. chrét.*, 3, 2. *C. R.* 32, 11.

5. 1ª *Cor.*, 12, 8, 9; 1ª *Cor.*, 13, 2. — 6. 2ª *Cor.*, 10, 5. — 7. *L. c.*, p. 159.

7. *L. c.*, 7, p. 159 sq.

et elle suffit pour qu'il y ait foi; un Philosophe païen saisira, non seulement confusément, mais distinctement, l'exposition du mystère de la Trinité; son subtil génie distinguera l'essence et les relations; et pourtant il n'aura pas la foi; un paysan catholique, qui ne saisira que très confusément ces notions, aura cependant la foi au mystère [1].

L'assentiment de notre intelligence est double,

l'un causé par les raisons et l'évidence d'une vérité, l'autre par l'autorité de celui qui la propose; dans le premier cas il y a science au sens propre du mot, dans le second il y a foi [2].

Bellarmin va jusqu'à dire, en prenant la contradictoire du concept calviniste :

Les mystères de la foi, qui dépassent notre raison, nous les croyons, nous ne les comprenons pas; la foi se distingue ainsi de la science, et se définit mieux par l'ignorance que par la connaissance [3].

L'objet de la foi justifiante n'est pas uniquement la miséricorde spéciale de Dieu, mais toute vérité révélée par lui. En effet, dans les Évangiles, la foi que le Christ exige, qu'il loue, qu'il autorise de ses miracles et de ses prodiges, a pour objet la toute-puissance du Maître, et par conséquent sa divinité, sa mission messianique, sa résurrection. Dans les Actes et les Épîtres des apôtres, c'est la divinité de Jésus-Christ, et sa résurrection qui en est la preuve, qui apparaissent constamment comme l'objet de la foi [4]. Les anciens symboles proposent à la croyance des fidèles nombre de vérités autres que la miséricorde spéciale de Dieu; il y a plus, cette miséricorde spéciale de Dieu n'y est pas même mentionnée, car l'article qui concerne la rémission des péchés se rapporte au pouvoir des clefs, à la purification de l'âme par le baptême, à la miséricorde générale de Dieu envers les pécheurs repentants [5]. Lorsque les Pères parlent de la foi justifiante, c'est toujours de la foi à toutes les vérités contenues dans le symbole [6].

Les principes mêmes admis par luthériens et calvinistes de-

1. *L. c.*, p. 160. — 2. *L. c.*

3. Mysteria fidei, quae rationem superant, credimus, non intelligimus; ac per hoc fides distinguitur contra scientiam, et melius per ignorantiam, quam per notitiam, definitur. *L. c.*, p. 160.

4. *L. c.*, 8, p. 160 sq. — 5. *L. c.*, 9, p. 160 sq. — 6. *L. c.*, 9, p. 163 sq.

vraient les faire renoncer à leur concept de la foi justifiante. En effet, d'après ces principes, la foi ne peut se fonder que sur la parole de Dieu; elle ne peut être certaine et infaillible que si elle s'appuie sur l'autorité de celui qui ne peut être ni trompeur ni trompé. Mais, dans les Écritures inspirées, on ne trouve nulle part annoncé le salut, ou la rémission des péchés, à tel ou tel homme en particulier, si ce n'est à quelques individus placés dans des conditions toutes spéciales (les malades guéris, Zachée, le larron pénitent, Madeleine, etc.). Donc les autres hommes ne peuvent croire, sans une insigne témérité, que la rémission de leurs péchés leur est enseignée par la parole de Dieu[1]. Sans doute, le Christ promet en général le salut à ceux en qui il trouvera certaines dispositions, entre autres la foi aux vérités promulguées de lui; mais nulle part il n'est révélé, à tel individu en particulier, que ces dispositions sont en lui[2].

La foi justifiante doit précéder la justification, puisqu'elle en est la cause. Or la foi en la miséricorde spéciale de Dieu ne peut que suivre, et non précéder, la justification.

Si, en effet, cette foi spéciale ne suit pas la justification, elle est fausse; comment pourrais-je croire avec vérité que mes péchés me sont remis, si, pendant que je le crois, ils ne le sont pas encore, mais doivent seulement l'être dans la suite, en vertu de cet acte[3]?

Sans doute, la confiance dans la rémission des péchés est une disposition préliminaire à la justification, mais ce n'est pas cette certitude de la rémission actuelle des péchés, de l'amitié divine, dont parlent les protestants; celle-là ne peut venir que de la bonne conscience, de la persévérance dans l'amour de Dieu et les bonnes œuvres, elle suit la justification[4].

Bellarmin fait enfin remarquer les conséquences désastreuses de cette idée de la foi justifiante. Pour ceux qui se sont persuadés que cette foi est en eux, c'en est fait de toute pénitence et de toutes œuvres salutaires. Et pour ceux qui n'ont pu se le persuader, que d'angoisses et de douleurs, tout oppo-

1. *L. c.*, 10, p. 166. — 2. *L. c.* — 3. *L. c.* — 4. *L. c.*, p. 167.

sées à ce calme joyeux que la foi doit répandre dans l'âme[1].

Conséquemment à leur concept de la foi justifiante, luthériens et calvinistes ne réclamaient aucune autre disposition pour la justification. Les catholiques, avec le concile de Trente, exigent sans doute la foi, qu'ils entendent dans le sens marqué plus haut, mais ils ne l'exigent pas seule[2], et la veulent accompagnée de ses fruits naturels, crainte, espoir, amour, repentir, désir du sacrement, bon propos d'une vie nouvelle[3]. Bellarmin commence par démontrer que chacune de ces dispositions a, d'après l'Écriture et les Pères, la vertu de justifier le pécheur; donc ce privilège n'est pas réservé à la seule foi[4].

Mais il y a plus. La foi, séparée des autres dispositions, ne saurait justifier le pécheur; donc elle ne suffit pas à le justifier. Si la foi, même séparée des autres dispositions, pouvait justifier le pécheur, celui-ci pourrait être juste tout en entretenant les vices contraires à ces vertus; or comment supporter la pensée d'un juste qui serait en même temps ennemi de Dieu et de son prochain, fornicateur, voleur, assassin, menteur, blasphémateur? N'y aurait-il pas contradiction dans les termes[5]?

Calvin répondait en niant la supposition : « c'est la foi seule qui justifie; mais la foi qui justifie n'est jamais seule[6] »; la foi entraîne nécessairement avec elle, comme ses fruits naturels, les autres vertus. Mais d'abord cette réponse n'est pas conciliable avec le principe si formellement proclamé par Luther[7] et Calvin[8]. « La foi justifie sans les œuvres ». Et puis, même la réponse des adversaires étant admise, les autres vertus suivraient nécessairement la foi comme ses fruits; elle

1. *Rom.*, 5, 1. — 2. *L. c.*, 12, p. 172 sq.
3. Cf. *Conc. Trid., sess.* 6, cap. 6. Denzinger, *Enchir.*, n° 680.
4. *L. c.*, 13, p. 174. — 5. *L. c.*, 14, p. 178.
6. Fides sola est quae justificat; fides tamen quae justificat non est sola. *Antidot., sess.* 6, can. 11. *C. R.* 35, 477.
7. Quae sophistae docuerunt de fide justificante, si sit caritate formata, mera verborum portenta sunt. *Comment. in Galat.*, 2. *Witt.* 5, 296. Fides sine operibus justificat. *Comment. in Gen.*, 15. *W.* 24, 290.
8. Calvin admet que la foi est inamissible, même au milieu des plus grands crimes, et qu'il en reste toujours au moins une parcelle (*Antidot., sess.* 6, can. 28. *C. R.* 35, 482). Cf. *supra*, p. 526 sq.

leur serait donc antérieure, au moins de nature, comme une cause l'est à ses effets. Or la foi, dans la pensée des adversaires, n'est pas, et ne peut pas être, antérieure, même de nature, à la justification; on pourra donc toujours concevoir la foi, et par elle la justification, précédant, au moins d'une priorité de nature, les autres vertus; et tous les inconvénients énumérés ci-dessus reviennent [1].

Mais il y a plus; en maint passage l'Écriture montre que la foi est séparable des autres vertus, et peut exister sans elles. Ces premiers du peuple qui « croyaient en Notre-Seigneur, mais ne le confessaient pas, parce qu'ils chérissaient plus la gloire des hommes que la gloire de Dieu [2] », avaient la foi; ils n'avaient pas l'amour. Saint Paul, lorsqu'il déclare qu'une foi à transporter les montagnes n'est rien sans la charité [3], suppose bien que ces deux vertus sont séparables. Saint Jacques, dans son Épître, enseigne que la foi sans les œuvres ne sert de rien, et qu'elle peut exister sans elles [4]; or, quoi qu'en dise Calvin [5], c'est bien de la vraie foi que parle l'Apôtre, tout le contexte le démontre [6]. Tous les textes qui enseignent le mélange des bons et des méchants dans la véritable Église peuvent être invoqués ici; « ceux qui sont dans l'Église, en effet, sont des fidèles; ils gardent la foi; donc la foi, d'où leur vient leur nom de fidèles, peut être jointe au péché, d'où leur vient leur nom de méchants [7] ».

La foi et la charité n'ont ensemble aucune liaison nécessaire; elles ne sont pas une seule et même vertu, puisque l'Écriture les distingue expressément; elles sont donc séparables [8]. Si d'ailleurs la foi n'est véritable qu'autant qu'elle produit les bonnes œuvres, et si seule elle justifie, les adversaires retrouvent la plupart des inconvénients qui leur avaient fait rejeter la justification par les œuvres [9].

Jamais les Pères « n'ont eu l'idée de cette absurdité que la foi ne puisse exister sans la charité [10] ».

---

1. *L. c.*, 14, p. 179.
2. *Joan.*, 12, 42. — 3. 1ª *Cor.*, 13, 2. — 4. *Jacob.*, 2, 14.
5. *Inst. chrét.*, 3, 2, 12. *C. R.* 32, 27. — 6. *L. c.*, p. 181. — 7. *L. c.*, p. 182.
8. *L. c.*, p. 182 sq. — 9. *L. c.*, p. 183. — 10. *L. c.*, p. 183.

Aucune des causes pour lesquelles les adversaires admettent la justification par la seule foi ne supporte l'examen. Il est faux que formellement ou équivalemment l'Écriture l'enseigne ; si Luther, dans sa traduction de la Bible, a introduit l'idée de la justification par la foi seule [1], la fraude fut promptement découverte et signalée [2] ; la justification « gratuite », la justification « sans les œuvres de la loi », dont parle saint Paul, n'excluent nullement toutes bonnes œuvres [3]. La nature de la foi ne prouve pas que seule elle soit justifiante. En admettant même, avec les adversaires, que la foi « nous fasse saisir la promesse de la justification, ou mieux la justification même, nous l'applique et nous l'approprie », cette appréhension ne rend pas la justification

possédée par nous, inhérente à nous, mais seulement intellectuellement présente en nous, comme tout autre objet saisi par l'intelligence et la volonté ; or l'amour, la joie, saisissent de même leur objet. Si donc la foi me justifie parce que par elle, en croyant et en espérant que le Christ me rend juste, je saisis sa justice, l'amour, la joie, doivent me justifier également lorsque je me livre à l'amour, et à la joie d'être juste par le Christ [4].

Si nous étudions enfin la description scripturaire de la justification par la foi, nous voyons avec évidence que la foi n'a pas seule la propriété de justifier. Si l'Écriture enseigne que notre justification s'opère par notre foi, c'est que cette foi est cause impétratoire ou méritoire de cette justification ; on comprend dès lors que d'autres vertus, telles que la charité ou la pénitence, puissent être, comme elle, causes impétratoires ou méritoires de la même grâce [5].

Les adversaires niaient absolument cette conception du rôle de la foi dans la justification ; pour eux, la foi n'obtient pas, ne mérite pas la justification ; elle saisit la justice offerte par Dieu, et l'applique à l'homme [6]. Bellarmin prouve contre eux

---

1. *Rom.*, 3, 28. — 2. *L. c.*, 16, p. 185. — 3. Cf. *infra*, p. 697 sq.
4. *L. c.*, 16, p. 186. — 5. *L. c.*, 17, p. 187.
6. Existimant adversarii fidem non justificare per modum causae, aut meriti, aut dignitatis, solum relative, quia videlicet credendo accipit quod Deus promittendo offert. *L. c.*, confer Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 2, 7. *C. R.* 32, 18 : « une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté

que, d'après l'Écriture, si la foi justifie, c'est qu'elle obtient, ou qu'elle mérite, la justification.

La première preuve se tire des textes généraux qui enseignent la justification *par* la foi ou *de* la foi [1]. Que dans ces textes les particules *de* et *par* signifient une véritable cause, on peut le conclure des autres passages où saint Paul les emploie [2], et des textes parallèles de l'Épître aux Galates où Paul nie la justification qui viendrait *des œuvres* ou *par les œuvres* de la loi; en effet, les chrétiens abusés que réprimandait l'apôtre voyaient bien dans les œuvres de la loi la cause proprement dite de leur justification [3].

Non moins concluants sont les textes où la foi apparaît « comme le commencement de la justice, la cause formelle, commencée, de la justification [4] »; tel ce passage où Paul représente l'impie, croyant au Dieu qui justifie; « sa foi lui est imputée à justice [5] »;

la foi elle-même est censée justice, donc elle n'est pas l'appréhension de la justice du Christ, mais la justice même; justice parfaite, si la foi est vivante et complétée par la charité, justice imparfaite et commencée, si la foi n'est pas complétée par la charité [6].

Enfin que de passages où la foi est montrée obtenant la rémission des péchés [7], « et ainsi justifiant, non en tant qu'elle perçoit et saisit les promesses divines, mais en tant qu'elle obtient, et mérite en quelque façon, la grâce de la justification [8] ». Les développements donnés par les Pères à cette triple série de textes, aussi bien que leurs enseignements formels sur la foi, ne permettent pas de douter qu'ils considèrent la foi comme une cause proprement dite de la justification [9].

Dans les livres suivants sera développé un autre argument qui n'est ici qu'indiqué, et ruine par la base la conception

---

de Dieu envers nous, laquelle.... est révélée à nostre entendement ».

1. V. g. *Rom.*, 3, 22; *Ephes.*, 2, 8. — 2. V. g. *Hebr.*, 11, 33.

3. *Galat.*, 2, 16; 3, 2, 5, 10.

4. Alterum argumentum petitur ab iis locis, quae testantur, fidem esse initium justitiae, ac per hoc esse causam formalem inchoatam justificationis. *L. c.*, 17, p. 189.

5. *Rom.*, 4, 5. — 6. *L. c.* — 7. *L. c.*, p. 189. — 8. *L. c.*, 17, p. 189.

9. *L. c.*, p. 190.

protestante de la justification : la justification n'est pas seulement la justice du Christ imputée à l'homme pécheur sans que pour cela rien soit modifié en lui, c'est une transformation de l'âme du pécheur par la justice qui lui est inhérente, et cette transformation se fait par l'infusion en lui de la grâce justifiante; à cette infusion il est préparé par la foi, mais avec elle par les autres vertus [1].

Les nombreux arguments d'Écriture Sainte produits par les adversaires sont ramenés par le cardinal à plusieurs chefs, qu'il discute successivement.

Saint Paul enseigne souvent que l'homme est justifié sans les œuvres [2]; donc par la seule foi. Les œuvres dont parle ici l'apôtre sont ou les pratiques prescrites par la loi ancienne, et devenues inutiles depuis l'apparition de la nouvelle loi, ou les œuvres faites sans la foi, par les seules forces du libre arbitre [3]. Souvent il est question de la justification par la foi, sans qu'aucune autre disposition soit mentionnée [4], il ne suit pas de là que seule la foi justifie; dans d'autres textes la justification est attribuée soit à d'autres vertus soit aux sacrements [5]; lorsque plusieurs causes concourent à la production d'un effet, il peut être attribué à l'une d'entre elles, sans pour cela exclure les autres [6].

Ailleurs, il est parlé de la justification gratuite de l'homme [7]; cette expression peut signifier, soit que les bonnes œuvres du pécheur, même faites avec la foi, ne méritent pas strictement, *de condigno*, mais seulement largement, *de congruo*, la justification [8], soit que ces bonnes œuvres faites sans aucune grâce ne sont en aucune façon méritoires, pas même au

1. *L. c.*, 18, p. 191. Cf. *infra*, p. 679 sq.
2. *L. c.*, 19, p. 191 sq. — 3. *L. c.*, p. 192 sq. — 4. *L. c.*, 20, p. 195 sq.
5. *L. c.*, p. 196. — 6. *L. c.*
7. *L. c.*, 21, p. 197 sq.
8. Dominique Soto avait nié qu'avant la justification les œuvres humaines eussent un mérite quelconque, soit *de condigno*, soit même *de congruo* (*De natura et gratia*, 2, 4, p. 68). Bellarmin voit dans cette négation une pure différence verbale avec l'enseignement commun des théologiens; Soto trouve, comme eux, dans les bonnes œuvres du pécheur, faites avec la grâce avant la justification, des dispositions bien réelles à cette justification. *L. c.*, p. 199.

sens large. La justification est ainsi accordée de Dieu gratuitement et par pure miséricorde [1].

D'autres textes affirment que tous les croyants sont justifiés et sauvés, ce qui ne serait pas vrai si la foi ne suffisait pas au salut [2]. Ces textes peuvent s'entendre négativement, c'est-à-dire que les seuls croyants seront sauvés, que la foi est nécessaire au salut. Ils peuvent signifier que tous les hommes, quelle que soit leur origine, quel que soit leur passé, peuvent, s'ils ont la foi, conquérir le salut. Ils peuvent signifier que tous les croyants seront sauvés, pourvu que d'autres dispositions, réclamées ailleurs dans l'Écriture, ne leur manquent pas [3].

D'autres passages exaltent la vertu de guérison et de salut qui est dans la parole de Dieu [4]; or cette parole est saisie par la seule foi. La parole de Dieu a, sans doute, la vertu de guérir et de sauver, mais c'est à condition qu'elle soit, non seulement reçue par la foi, mais accomplie par la charité; en effet, la parole de Dieu n'offre pas seulement des promesses, mais ordonne d'accomplir certaines œuvres [5].

Mais saint Paul ne dit-il pas expressément que les promesses de Dieu sont vaines, que notre foi est vaine, si la justification est due à nos œuvres? Oui, s'il s'agit des œuvres faites en dehors de la foi, et par les seules forces naturelles; c'est d'elles que parle l'apôtre. Non s'il s'agit des œuvres faites avec la foi, et le secours de la grâce de Dieu; l'apôtre ne les a jamais condamnées [6].

Les quelques textes de Pères dont les adversaires, malgré leur mépris pour la tradition, s'autorisaient volontiers [7], s'expliquent par les mêmes distinctions [8].

---

1. Pour plus de détails, cf. *supra*, p. 657 sq.
2. *L. c.*, 22, p. 201. — 3. *L. c.*, p. 202. — 4. *L. c.*, 23, p. 202 sq.
5. *L. c.*, 24, p. 204. — 6. *L. c.*, 25, p. 204.
7. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 2, 25, 41. *C. R.* 32, 42, 61.
8. Une idée nouvelle est cependant donnée par Bellarmin à propos de certains passages où les Pères montrent la foi *seule* justifiant. Pour tel d'entre eux, il s'agit de la foi catholique, à l'exclusion des croyances hétérodoxes. (Cf. S. Leo Magn. *sermo 4 de Epiph. M. L.* 54, 245.)

II. LA JUSTICE INHÉRENTE.

La justification n'est pas seulement l'imputation de la justice du Christ, la rémission des péchés. Elle est la transformation, la purification de l'âme. — Réponse aux objections protestantes. — Effets de la justification.

Sur la nature formelle de la justification, les protestants admettaient les théories les plus diverses. Présence dans le croyant de la justice essentielle de Dieu, « le Christ, en qualité de vrai, naturel et essentiel Fils de Dieu, habitant dans les élus par la foi et les poussant à bien agir[1] ». Imputation au croyant de la justice du Christ[2]. Acceptation par Dieu de la foi du croyant à la place de la justice qui lui manque[3]. Justification extérieure et légale consistant uniquement en ce que les péchés sont remis, en ce que Dieu n'est plus irrité contre le pécheur et ne le châtiera pas, cela à cause des mérites de Jésus-Christ[4]. Ces diverses conceptions de la justification ont toutes ceci de commun qu'elles nient qu'il y ait, dans le pécheur devenu juste, aucun changement intime. Toute la question revient donc à ceci : La justification consiste-t-elle formellement dans la justice inhérente à l'homme[5]? La réponse

---

1. Osiander, dans divers écrits contre Mélanchthon. La *Formula Concordiae* résume ainsi sa doctrine : « Justitiam fidei (quam apostolus justitiam Dei appellat) esse justitiam Dei essentialem quae sit ipse Christus, ut verus naturalis et essentialis Dei Filius, qui per fidem in electis habitet, eosque ad bene operandum impellat ». *Libri symbolici*, p. 524. — Cf. les réfutations de Mélanchthon, *C. R.* 7, 778, 783, 892. Je n'ai pu trouver les œuvres d'Osiander.

2. Luther, *In Galat.*, 2. *Witt.* 5, 227, 228, 231.

3. Gratis justificantur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. *Confessio August.*, 4. *C. R.* 26, 275.

4. Celuy est dit estre justifié devant Dieu, qui est réputé juste devant le jugement de Dieu, et est agréable pour sa justice... Celuy est justifié qui n'est point estimé comme pécheur, mais comme juste. *Inst. chrét.*, 3, 11, 2, 3. *C. R.* 32, 226 sq. Calvin compare cette justification au prononcé de l'innocence d'un accusé par un tribunal humain.

5. Status controversiae revocari potest ad hanc simplicem quaestionem, sitne formalis causa absolutae justificationis justitia in nobis inhaerens, annon? *De Justif.*, 2, p. 210.

affirmative contredit tous les systèmes protestants; c'est donc à l'établir que Bellarmin s'applique d'abord.

Le fameux passage où saint Paul décrit notre justification par le Christ, et l'oppose à notre perte par Adam [1], fournit au controversiste son premier argument.

De ce passage, en effet, nous apprenons qu'être justifiés par le Christ ce n'est pas être regardés comme justes, être proclamés justes, mais devenir vraiment et être constitués justes, cela par l'acquisition d'une justice inhérente à nous, non imparfaite, mais absolue [2].

En effet, l'apôtre déclare que par l'obéissance du Christ nous sommes constitués justes, comme par la désobéissance d'Adam nous avons été constitués pécheurs; or lorsque Adam eut désobéi, nous avons été constitués pécheurs par une injustice vraiment et réellement inhérente à nous, non par la simple imputation de l'injustice d'Adam [3]. L'apôtre ajoute que la justice qui est en nous est une justice abondante, que le don de Dieu dépasse l'iniquité d'Adam [4]; d'où il suit que si le péché d'Adam a mis en nous une vraie et absolue injustice, comme tous en tombent d'accord, le don de Dieu met en nous une vraie et absolue justice [5].

La même doctrine résulte de la prophétie d'Isaïe montrant le serviteur de Jéhovah, c'est-à-dire le Christ « rendant justes par sa doctrine beaucoup d'hommes, et portant lui-même leurs iniquités [6] ». D'autres textes de saint Paul sont produits, dans lesquels l'apôtre décrit les propriétés de la justification, la montre accompagnant la purification et la sanctification de l'âme, la régénérant et la renouvelant, représentant la mort et la résurrection de Jésus-Christ, rendant le juste conforme

---

1. *Rom.*, 5, 17 sq. — 2. Ex hoc loco habemus, justificari per Christum non esse haberi, aut pronunciari justos, sed vere fieri ac constitui justos, per adeptionem inhaerentis justitiae, et justitiae non imperfectae, sed absolutae et perfectae. *L. c.*, 3, p. 212.

3. Scribit apostolus sic nos constitui justos per obedientiam Christi quomodo constituti sumus injusti per inobedientiam Adami; constat autem per inobedientiam Adami nos injustos esse constitutos, injustitia in nobis vere ac reipsa inhaerente, non injustitia Adami nobis imputata. *L c.*, p. 212.

4. *Rom.*, 5, 17, 20. — 5. *L. c.*, 212. — 6. *Isai.*, 53, 11.

à Jésus-Christ et sa vivante image[1]; ailleurs l'Écriture appelle les justes des hommes purs, parfaits, immaculés[2].

A propos de chacun de ces textes, une discussion s'engage avec Calvin et les luthériens, qui prétendent prouver que la justification dont il est question est une justification purement extérieure, ou légale[3].

Cette affirmation universelle, dirigée contre toutes les erreurs protestantes, étant ainsi établie, Bellarmin passe à l'examen de chacune de ces erreurs en particulier.

Et d'abord, la justification ne consiste pas formellement dans la foi. Cette erreur, abandonnée par les luthériens bien qu'elle soit exprimée dans l'article 4 de la confession d'Augsbourg[4], ne retient pas longtemps le controversiste. Elle a contre elle tous les témoignages cités plus haut, et qui prouvent que la foi ne suffit pas à la justification[5]; de même la doctrine bien connue des Pères, qui montrent la justification commencée par la foi, parfaite par l'amour, la foi sans l'amour restant informe et morte, devenant par l'amour formée et vivante[6].

La conception d'Osiander, qui fait consister la justification dans la justice essentielle de Dieu présente en l'homme croyant, n'est pas mieux fondée. Elle est absolument opposée à l'enseignement de saint Paul qui, dans le passage où il traite expressément de la justification, montre que cette justice, par laquelle le pécheur est justifié, est la foi vive opérant par la charité[7]. « Si la foi, opérant par la charité, est cette justice par laquelle nous sommes justifiés, nous ne sommes pas justifiés par la justice essentielle de Dieu, à moins qu'on n'ait la folie d'appeler la foi de l'homme justice essentielle de Dieu[8] ». La doctrine d'Augustin « que nous sommes justifiés par la justice de Dieu, non celle par laquelle il est juste, mais celle par laquelle il nous fait justes[9] », est bien connue. L'Écriture et les Pères enseignent que la justification précède l'habitation de

1. *Rom.*, 3, 24; 1ª *Cor.*, 6, 11; *Tit.*, 3, 4, sq.; *Hebr.*, 11, 4, 7; *Rom.*, 8, 15, 23, 29. — 2. *Hebr.*, 11, 4, 7; *Gen.*, 6, 9; *Psalm.* 118, 1.
3. *L. c.*, 3, p. 216.
4. Cf. *supra*, p. 678. — 5. Cf. *supra*, p. 672 sq. — 6. Cf. *supra*, p. 672 sq.
7. *Rom.*, 4, 2 sq. — 8. *L. c.*, 5, p. 220. — 9. V. g. *De spiritu et littera*, 9. *M. L.* 44, 209.

Dieu en l'âme. Ils montrent qu'il a existé des hommes vraiment justes; si ce nom de justes leur vient de la justice divine habitant en eux, pourquoi ne pourrait-on pas les appeler éternels et tout-puissants, puisque Dieu est présent dans l'âme avec tous ses attributs[1]?

Plus spécieuses sont les conceptions de Calvin et de Luther. Pour le Réformateur de Genève, la justification consiste surtout dans la non-imputation des péchés au pécheur qui reste réellement tel; pour celui de Wittemberg, elle est surtout dans l'imputation au pécheur de la justice de Jésus-Christ[2]. Bellarmin ne nie pas que la rémission des péchés soit une partie de la justification, mais cette rémission suppose une purification réelle, une rénovation, une résurrection de l'âme[3]; la simple absolution légale, le simple pardon de fautes non effacées ne répond nullement aux fortes expressions dont l'Écriture se sert pour peindre les effets de la justification[4].

Quant à l'idée luthérienne de la justice du Christ couvrant l'âme coupable, et en cachant les misères aux yeux de Dieu, elle n'est fondée ni sur l'Écriture ni sur l'enseignement des Pères[5]; elle est inutile si l'on admet la purification intime de l'âme pécheresse par l'infusion de la grâce divine que nous a méritée Jésus-Christ[6]; elle est fausse si elle exclut cette purification.

Que les Pères, saint Augustin lui-même, dont ailleurs les hérétiques aiment à se réclamer, aient admis la justice inhérente à l'homme justifié, Calvin le reconnaît : « Nous ne devons du tout recevoir la sentence de sainct Augustin; ou pour le moins, sa façon de parler n'est pas propre[7] ». Bellarmin se donne néanmoins le plaisir de reproduire les plus beaux textes

---

1. *L. c.*, 5, p. 221.

2. Cf. *supra*, p. 678. — 3. *Rom.*, 4, 25; 5, 6, 8; 6, 13; *Galat.*, 3, 21; *Ephes.*, 4, 23. Cette réfutation sera plus développée à propos des bonnes œuvres; cf. *infra*, p. 699 sq. — 4. *L. c.*, 6, p. 222 sq. — 5. *L. c.*

6. Argument dirigé contre Pighi (2ª *Controv.*, p. 50 sq.) et quelques théologiens de Cologne (*Enchiridion*, fol. 132 sq.) qui, pour attirer les luthériens, avaient admis que la justification se composait à la fois et de la rénovation intérieure de l'âme par la grâce, et de l'imputation de la justice de Jésus-Christ au pécheur justifié.

7. *Inst.*, 3, 11, 15. *C. R.* 32, 248.

dans lesquels le saint Docteur décrit la transformation, la rénovation, la résurrection de l'âme justifiée[1].

Les arguments des hérétiques, présentés par Calvin avec beaucoup d'ordre et de vigueur[2], sont ensuite soigneusement discutés. Il est très vrai qu'en plus d'un passage de l'Écriture le mot « justifier » signifie simplement « déclarer juste, prononcer juste ». Mais quand ce n'est pas un homme faillible, et ne jugeant que des apparences, quand c'est Dieu, science et vérité infinie, qui prononce et déclare la justice d'une âme, son jugement ne peut qu'être conforme à la réalité; un homme qui déclarerait juste celui qu'il sait être impie serait aussi coupable que celui qui condamnerait un juste[3]. Sans doute, en plus d'un cas, il est dit que les péchés de l'homme sont « couverts », « ne lui sont pas imputés[4] »; si l'on ne considère que les mots eux-mêmes, ils ne signifient pas la purification des fautes; mais si l'on réfléchit que ces mots s'appliquent à Dieu, ils ne peuvent avoir d'autre sens que celui de la purification intime de l'âme;

rien ne peut être couvert, caché devant Dieu, à moins qu'il ne soit entièrement effacé, puisque tout ce qui existe est découvert à ses yeux[5]; il répugne à la science et à la justice divine de ne pas imputer des fautes à un homme auquel elles doivent être imputées[6].

Sans doute, nous sommes constitués justes par l'obéissance du Christ[7]; sans doute, le Christ est notre justice[8],

mais ces paroles doivent s'entendre en un double sens : le Christ est la cause efficiente de notre justice, comme il l'est de notre force, de notre sagesse, de notre patience; le Christ, par sa mort, a satisfait pour nous à son Père, et nous donne et communique tellement cette satisfaction qu'elle peut être dite nôtre..... la justice qui nous est inhérente dans la justification est un effet de la satisfaction du Christ, qui, selon le Concile de Trente[9], nous est conférée et appliquée dans la justification[10].

---

1. *L. c.*, 8, p. 229.
2. *Inst. chrét.*, 3, 11. *C. R.* 32, 225 sq. — 3. *L. c.*, 9, p. 231.
4. *Rom.*, 4, 7; *Psalm.* 31, 1. — 5. *Hebr.*, 4, 13. — 6. *L. c.*, 9, p. 232.
7. *Rom.*, 5, 19. — 8. 1ª *Cor.*, 1, 30; *Hierem.*, 23, 6.
9. *Sess.* 6, cap. 7. Denzinger, *Enchir.*, nos 681, 682.
10. Recte dicitur Christus nostra justitia... primum, quia Christus causa est efficiens justitiae nostrae... deinde quoniam satisfecit Patri pro nobis, et eam satisfactionem ita nobis donat, et communicat, cum nos ju-

Lorsque l'Écriture parle du Christ « fait péché pour nous afin que nous soyons faits en lui justice de Dieu[1] », elle n'entend pas

que le Christ est pécheur, ou que nos péchés lui sont imputés, comme s'il en était l'auteur, mais seulement qu'ils lui sont imputés quant à l'obligation de satisfaire pour eux qu'il accepta librement..... de même la justice du Christ nous est imputée en ce sens que le Christ a satisfait pour nous, mais nous ne serions pas pour cela justes, c'est-à-dire purs et immaculés, si la tache et la souillure du péché subsistaient encore en nous[2].

Nous devons revêtir le Christ, en imitant ses vertus, non par l'imputation de sa justice[3]. Le pharisien de l'Évangile n'est pas blâmé de Dieu pour avoir reconnu les dons de Dieu qui étaient en lui, et en avoir rendu grâce[4], mais pour s'être laissé tellement enfler d'orgueil qu'il croyait n'avoir ni grâce nouvelle à demander ni pardon à implorer, et pour avoir méprisé l'humble publicain[5]. Les quelques textes de Pères que Calvin avait produits en sa faveur sont expliqués à l'aide des mêmes remarques[6].

Ce n'est pas faire injure aux mérites du Christ, ce n'est pas inspirer à l'homme un orgueil illégitime, que d'admettre la justice inhérente à l'homme justifié, puisque cette justice nous la devons entièrement à l'efficacité des mérites de Jésus-Christ. Les adversaires, eux, restreignent singulièrement la gloire du Christ, lorsqu'ils prétendent que, par tant de travaux et de douleurs, il n'a pas pu obtenir de son Père qu'il efface vraiment nos péchés et nous orne de la véritable justice[7].

Tous les docteurs catholiques sont donc d'accord sur ces deux points : il y a en nous une véritable justice qui nous est inhérente, non la simple imputation de la justice du Christ. Mais des discussions s'élèvent entre eux sur la nature de cette

---

stificat, ut nostra satisfactio et justitia dici possit..... est illa justitia inhaerens, cum remissione culpae et sempiternae poenae, effectus satisfactionis Christi, quae, ut docet Concilium Tridentinum, nobis in justificatione confertur et applicatur. *L. c.*, 10, p. 234.

1. 2ª *Cor.*, 5, 21. — 2. *L. c.*, p. 235.
3. *L. c.*, 11, p. 236. — 4. *Luc.*, 18, 8 sq. — 5. *L. c.*, 12, p. 237.
6. *L. c.*, 13, p. 239 sq. — 7. *L. c.*, 14, p. 240.

justice inhérente; est-ce la justice habituelle, la justice actuelle, ou toutes deux? Bellarmin se rattache à l'opinion plus commune d'après laquelle

c'est la seule justice habituelle qui nous constitue proprement justes; la justice actuelle, c'est-à-dire les œuvres justes[1], nous justifie bien, mais en tant qu'elle mérite la justice, non en tant qu'elle la constitue[2].

Cette doctrine est plus conforme aux textes de l'Écriture qui prouvent que les sacrements nous justifient[3]; en effet, souvent la seule justice qu'ils peuvent produire en nous, comme cause instrumentale, est la justice habituelle, les enfants, par exemple, qui reçoivent le baptême, étant incapables d'actes justes[4]. Elle semble plus conforme à la description que fait le concile de Trente de la justification du pécheur[5]; et le catéchisme du concile l'enseigne formellement[6]. Saint Augustin, pour ne parler que de lui, montre fréquemment dans les œuvres justes les effets de la justification; elles ne la constituent donc pas formellement pour lui[7].

Il est très vrai que l'Écriture enseigne en maint passage la justification de l'homme par les œuvres[8]; ils peuvent se comprendre d'un accroissement de justice mérité par les bonnes œuvres du juste, les bonnes œuvres étant ainsi cause méritoire, non cause formelle, de la justification[9].

D'autres objections, tirées de la nature de la grâce habituelle, amènent le cardinal à expliquer en détail les effets de cette justice habituelle inhérente à l'homme, qu'il a si bien défendue.

Le premier est la purification du péché, dont il a déjà été question[10]. Le second est la constitution de l'homme dans l'état de justice. En

---

1. Cf. *Jacob.*, 2, 21, 24. — 2. Sententiam conformem esse judicamus scripturis... quae docet solam esse habitualem justitiam, per quam formaliter justi nominamur, et sumus; justitiam vero actualem, id est opera vere justa, justificare quidem, ut S. Jacobus loquitur, cum ait ex operibus hominem justificari, sed meritorie, non formaliter. *L. c.*, 15, p. 241.
3. Cf. *supra*, p. 330, 364 sq. — 4. *L. c.*, 15, p. 242. — 5. *Sess.* 6, c. 7. Denzinger, *Enchir.*, nos 681 sq.
6. *De Baptismo*, n° 50. — 7. V. g. *De spiritu et littera*, 26. *M. L.* 44, 228.
8. *Rom.*, 2, 13; *Jacob.*, 2, 24; 1a *Joan.*, 3, 7. — 9. *L. c.*, 16, p. 244.
10. *De statu peccati*, 5, 2, *ult. capit.* Cf. *supra*, p. 561.

effet, bien qu'il puisse, en quelque façon, devenir juste par des vertus humaines, surtout acquises avec l'aide d'un secours transitoire de Dieu, il ne peut être juste de cette justice qui dispose l'homme parfaitement à l'obtention de sa fin dernière surnaturelle, et à l'observation des lois, même surnaturelles, si la charité n'est pas infuse en lui par l'opération du Saint-Esprit. Le troisième est l'acquisition par l'homme de l'amitié divine, qui suit naturellement l'amour du justifié pour son Dieu. Le quatrième est la destination du justifié au royaume céleste ; Dieu pourrait peut-être absolument ordonner au royaume céleste un homme qui n'aurait pas en lui la justice habituelle, et ne pas y ordonner un homme qui l'aurait ; cependant, puisqu'il a promis la couronne de la vie à ceux qui l'aimeraient[1], la charité infuse ne fait pas seulement des justes et des amis de Dieu, mais des héritiers du royaume, et personne, selon la loi ordinaire de Dieu, ne peut être agrégé au royaume qui n'ait pas été adopté comme fils de Dieu par la charité infuse[2].

III. INCERTITUDE, AMISSIBILITÉ, INÉGALITÉ DE LA JUSTICE.

Pas de certitude de foi ; pas même de certitude naturelle proprement dite, de la justification propre. — Une certitude, au sens large, est possible. — La justice peut se perdre, soit que la foi se perde, soit qu'elle subsiste. — Il y a des inégalités entre les justes.

De l'erreur fondamentale des diverses sectes protestantes sur la justification — que la justice est extérieure et non inhérente à l'âme — découlent plusieurs conséquences de détail qui doivent être réfutées séparément.

La première concerne la certitude ou l'incertitude de la justification. Si on pose la question loyalement[3], elle revient à celle-ci : « Un homme doit-il, ou même peut-il, à moins de révélation spéciale de Dieu, être certain d'une certitude de foi divine[4], laquelle ne peut admettre l'erreur, que ses péchés lui sont remis[5] ? »

Les protestants de toute secte, conformément à leur idée

---

1. *Jacob.*, 1, 12. — 2. *L. c.*, 16, p. 245 sq.

3. Calvin (*Antidot. Conc. Trid., sess.* 6. *C. R.* 35, 455) et Chemnitz (*Examen Conc. Trid., sess.* 6, t. 1, p. 183) prétendaient que le Concile de Trente a fait une hérésie de la certitude de la foi, et déclaré que la foi doit toujours admettre le doute.

4. Bellarmin rappelle que cette certitude de foi divine est une certitude obscure, qui laisse place au doute imprudent, qui se fonde sur l'autorité de Dieu révélateur, et qui ne peut admettre l'erreur. *L. c.*, 2, p. 249. Cf. *supra*, p. 36 sq., 669. — 5. *L. c.*, 2, p. 250.

fondamentale de la justification, déclarent que cette certitude de la rémission des péchés est possible, nécessaire, suffisante pour la justification[1]. Les catholiques rédacteurs de l'Enchiridion de Cologne, fidèles à leur système de concessions aux luthériens, regardaient cette certitude comme possible et nécessaire, mais non suffisante[2]. Pour Catharin elle est possible, mais non nécessaire, encore moins suffisante[3].

Bellarmin juge ces trois affirmations, même celle de Catharin, contraires, non seulement aux décisions des diverses universités catholiques contre Luther, mais même aux décrets du concile de Trente[4], et il affirme, comme l'opinion de presque tous les théologiens,

que l'homme, en cette vie, ne peut avoir une certitude de foi divine de sa justice, excepté ceux auxquels Dieu, dans sa miséricorde, en a fait révélation[5].

L'argument scripturaire en faveur de cette assertion est très développé. Salomon n'enseigne-t-il pas : « L'homme ne sait s'il est digne d'amour ou de haine » ? Qui peut dire : « Mon cœur est pur, et je suis sans péché » ? Ne soyez pas sans crainte au sujet du péché pardonné[6] ». Job de même craint pour toutes ses œuvres lorsqu'il faudra les présenter au tribunal de Dieu[7]; David déclare que personne ne comprend ses fautes et suppplie Dieu de le purifier de celles qu'il ne connaît pas[8]. Paul, bien que n'ayant conscience d'aucune faute, ne se considère pas, pour cela, comme justifié[9].

Des preuves indirectes, mais puissantes, se tirent encore

---

1. Luther, *Artic.* 10, 11, 12 et *assertio. W.* 7, 119, 120. Mélanchthon, *Loci, 3ª Aetas. De Fide. C. R.* 21, 886. Calvin, *Antidot., sess.* 6, et *Inst. chrét.*, 3, 2, 16 sq. *C. R.* 35, 456 sq.; 32, 31 sq.

2. Fatemur verum esse ad justificationem hominis omnino requiri, ut homo certo credat, non tantum generaliter, quod propter Christum vere paenitentibus remittantur peccata, sed et quod ipsimet homini credenti remissa sint propter Christum per fidem. *Enchir., De Justificatione*, fol. 136.

3. Dico hominem posse certum esse suae gratiae, per internum Spiritus testimonium, absque speciali privilegiata revelatione. *Expurgatio*, p. 147.

4. *Sess.* 6 cap. 9, cap. 16. Denzinger, *Enchir.*, nos 684, 692.

5. *L. c.*, 3, p. 251. — 6. *Eccl.*, 9, 1; *Prov.*, 20, 9; *Eccli.*, 5, 5.

7. *Job*, 9, 12, 28; 31, 14. — 8. *Psalm.* 18, 13. — 9. 1ª *Cor.*, 4, 4.

d'autres passages de l'Écriture. Tels ceux qui requièrent pour la justification des conditions (foi, pénitence, conversion), que nous ne sommes jamais sûrs, surtout d'une certitude de foi, d'avoir accomplies [1]. Tels ceux qui déclarent incertaine la rémission des péchés, après la pénitence du coupable [2]. Tels ceux qui blâment la sécurité excessive du pénitent lorsqu'il se croit sûr de sa justification, qui ordonnent de faire le salut avec crainte et tremblement [3].

Les Pères, avec leurs expressions parfois si dures, sur l'incertitude du salut, sont bien loin du concept protestant [4].

Enfin la raison déduit avec évidence, de principes certains par ailleurs, que l'homme ne peut être certain, d'une certitude de foi, de sa justice propre, à moins d'une révélation spéciale de Dieu. Pour que nous puissions tenir une doctrine pour certaine, d'une certitude de foi, il faut qu'elle soit expressément contenue dans la parole de Dieu, ou qu'elle s'en déduise par une conclusion évidente [5]. Or cette proposition « tel ou tel homme est justifié »

ne se trouve nulle part dans l'Écriture, sauf pour quelques privilégiés qui ont eu le bonheur d'entendre de la bouche divine le « Remittuntur tibi peccata ». On ne peut davantage la conclure avec évidence du texte inspiré; il faudrait, en effet, raisonner ainsi : « La parole de Dieu atteste que ceux qui se convertissent à Dieu, par une vraie pénitence, obtiennent de lui grâce et pardon. Or il m'est évident que ma pénitence est vraie, donc je suis sûr, d'une certitude de foi, que je suis pardonné [6]. »

La mineure du raisonnement est non seulement fausse, mais impossible. Qui peut être, avec évidence, sûr de ses dispositions intimes? Pierre se croyait, avant sa chute, sûr de sa générosité envers son maître; et l'événement montra quelle était son erreur [7]. On ne peut imposer à la croyance qu'un article défini par l'Église; or jamais celle-ci n'a défini que les péchés étaient remis à tel ou tel homme, ou genre d'hommes; l'article du symbole, qui concerne la rémission des péchés, n'a

1. *L. c.*, 6, p. 259. — 2. *L. c.* — 3. *L. c.*, p. 259 sq. — 4. *L. c.*, p. 260.
5. Bellarmin a expliqué ailleurs avec plus de soin cette notion de la vérité révélée, et de la foi qui lui est due; cf. *supra*, p. 36 sq.
6. *L. c.*, 7, p. 261.
7. *L. c.*, 8, p. 261.

nullement ce sens; et le concile de Trente a formellement déclaré « que l'homme n'est pas tenu de croire que les péchés lui sont remis[1] ». Il y a, pour l'homme, des avantages de tout genre à entretenir cette incertitude sur ses dispositions et son salut : humilité, besoin de la prière, zèle[2].

Les textes de l'Écriture, produits surtout par Catharin, s'expliquent soit par une révélation spéciale de Dieu à certains hommes, soit par le témoignage moralement, mais non absolument certain, d'une bonne conscience, soit par la certitude que Dieu ne manquera pas à ses promesses si nous lui sommes fidèles, cette fidélité ne nous étant pas, du reste, évidente[3].

Les mêmes commentaires doivent s'appliquer aux nombreux textes de Pères que Catharin, inquiet de se trouver dans la compagnie des protestants, et désireux de s'autoriser de prédécesseurs dans la tradition, avait accumulés[4]. Bellarmin étudie avec un soin tout spécial le fameux texte de saint Bernard[5] duquel Luther prétendait avoir tiré sa conception de la foi justifiante[6]. « Si vous croyez que vos fautes peuvent être effacées par celui-là seul que vous avez offensé, vous faites bien; croyez de plus que vos péchés vous sont remis; tel est le témoignage que l'Esprit-Saint rend en nous : Vos péchés vous sont remis. » Bellarmin l'interprète « de la foi catholique par laquelle nous croyons que Dieu veut nous remettre nos péchés, et nous les remet de fait autant qu'il est en lui pourvu que nous accomplissions les conditions fixées »; mais pour lui, Bernard ne parle pas « d'une foi par laquelle nous croyons absolument, et sans nous occuper des dispositions requises, que nos péchés nous sont remis[7] ». La meilleure preuve, c'est que dans ce même sermon, saint Bernard parle des bonnes dispositions qui sont nécessaires pour obtenir la justification[8]. Or ces bonnes dispositions, nous pouvons avoir la certitude

1. *Sess.* 6, can. 13. Denzinger, *Enchir.*, n° 705. — 2. *L. c.*, 8, p. 262.
3. *L. c.*, 9, p. 263 sq.
4. *Expurgatio*, p. 147, 215, 237, 244 sq., 286 sq.
5. *Sermo I de Annunt. M. L.* 183, 384.
6. Cf. Melanchthon, *Praefatio ad 2^m tomum operum Lutheri. Witt.*, t. 2, p. 3. — 7. *L. c.*, 10, p. 275.
8. *Sermo I de Annunt. M. L.* 183, 384 sq.

morale, non la certitude de foi divine, qu'elles sont en nous [1].

Cependant, dit Catharin, les sacrements confèrent la grâce certainement à celui qui les reçoit sans opposer d'obstacle à la grâce; or l'homme peut être sûr qu'il n'oppose pas d'obstacle [2]. Il peut, dit Bellarmin, en être sûr d'une certitude morale, naturelle, faillible, non d'une certitude de foi divine [3].

Mais alors, dit Chemnitz, « les consciences anxieuses sont jetées dans des doutes, des hésitations perpétuelles [4] ». Certains catholiques répondaient que ces doutes n'existent pas, l'homme pouvant être aussi sûr du bon état de son âme, et cela sinon par une certitude de foi divine, au moins par une certitude humaine et naturelle, qu'il l'est de l'existence historique de César et de Cicéron [5]. Bellarmin n'approuve pas cette réponse, qui lui semble peu conforme à cet enseignement du concile de Trente : « Tous, en considérant leur infirmité et leurs mauvaises dispositions, doivent craindre et trembler pour leur justification [6] »; les plus grands saints ont craint jusqu'au bout pour leur salut; il est faux que le témoignage intime de notre conscience puisse nous rendre aussi sûrs de nos bonnes dispositions que nous le sommes de l'existence historique de César et de Cicéron [7]. La doctrine commune dans l'Église admet « une certitude morale de la part de l'intelligence, et l'espoir et la confiance en Dieu de la part de la volonté », au sujet de la justification de l'homme [8]. Cette certitude « n'enlève pas toute crainte à l'homme; elle lui enlève l'anxiété, l'hésitation, et même le doute si l'on entend par doute la crainte d'adhérer à une proposition plus qu'à sa contraire [9] ». C'est là cette sécurité, cette certitude de la grâce, dont parlent les Pères, et qui engendre une joie, une paix autrement solide que la fausse confiance des protestants [10].

---

1. *L. c.*, p. 276. — 2. *Expurgatio*, p. 306. — 3. *L. c.*, 11, p. 277.
4. Qualis, Deum immortalem, est ista doctrina, cujus effectus, summa et finis est, ut anxiae conscientiae, quaerentes consolationem, conjiciantur in perpetuas haesitationes et dubitationes. *Examen*, t. 1, p. 184.
5. *L. c.*, 11, p. 279. — 6. *Sess.* 6 cap. 9. Denzinger, *Enchir.*, n° 684.
7. *L. c.*, p 279. — 8. Certitudo quaedam moralis ex parte intellectus, et spes ac fiducia ex parte voluntatis. *L. c.*, p. 279.
9. *L. c.* — 10, *L. c.*

A plus forte raison l'homme ne peut-il, à moins de révélation spéciale, être sûr de sa prédestination. Cette thèse est posée contre les seuls protestants[1]. Elle se prouve par les témoignages formels de l'Écriture. Saint Paul ne range-t-il pas la prédestination de l'homme au nombre de ces secrets de Dieu dont la profondeur l'épouvante[2]? L'Écriture n'exhorte-t-elle pas tous les fidèles à craindre pour leur salut[3]? N'enseigne-t-elle pas, en termes exprès, que ce salut dépend de la condition des bonnes œuvres; condition que nous ne sommes jamais sûrs d'avoir accomplie[4]? Ne nous apprend-elle pas que des hommes dont, pendant un certain temps, la foi avait été sincère, ont fait ensuite naufrage dans cette foi[5]? Ces hommes ne sont nullement sûrs que Dieu leur rendra sa grâce. Ils ne pouvaient, même au temps de leur orthodoxie, être sûrs de leur persévérance, et partant de leur prédestination[6]. Il est donc vrai au moins que tous les fidèles ne sont pas certains de leur prédestination. Les Pères ont souvent et formellement nié qu'à moins de révélation spéciale le fidèle pût, de foi divine, se croire prédestiné, ils exhortent sans cesse les meilleurs à craindre jusqu'au bout[7]. On a prouvé plus haut que la prédestination de l'homme dépend de la libre volonté de Dieu; comment, à moins de révélation spéciale, cette libre volonté peut-elle nous être connue? On a prouvé que l'homme ne peut jamais être certain, de foi divine, de son état de grâce, à plus forte raison de sa prédestination[8]. Ici encore, que d'avantages dans cette incertitude de la prédestination, qui empêche la mollesse et la tiédeur des prédestinés, le désespoir des réprouvés[9].

Sans doute l'Écriture affirme en maint endroit que les élus de Dieu ne sauraient périr, mais elle ne dit nulle part que ces élus ont connaissance de leur élection[10]. Sans doute, nous devons prier avec confiance pour notre persévérance, mais cette confiance va bien avec l'incertitude du succès de notre prière, et Dieu aime cette foi obscure et méritoire[11].

---

1. Cf. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 2, 16. *C.R.* 32, 31 sq. Chemnitz, *Examen, sess.* 6, cap. 12, t. 1, p. 185 sq. Martyr, *In Rom.*, 8, p. 290 sq.
2. *Rom.*, 11, 33. — 3. *L. c.*, 12, p. 280. — 4. *L. c.*, p. 281. — 5. *L. c.*, p. 282.
6. *L. c.* — 7. *L. c.*, p. 282 sq. — 8. *L. c.*, p. 283.
9. *L. c.*, 12, p. 283 sq. — 10. *L. c.*, 13, p. 284 sq. — 11. *L. c.*

Bellarmin combat de même les idées calvinistes sur l'inamissibilité de la justice une fois conquise. Calvin enseignait que seuls les élus de Dieu ont vraiment la foi, et partant la justice; et que cette foi par eux obtenue, ils ne peuvent plus la perdre [1]. Il a contre lui en cette matière, non seulement tous les catholiques, mais les luthériens, et parmi ses propres disciples, Pierre Martyr; ces derniers semblent cependant admettre que si le vrai fidèle peut perdre la foi, il la recouvrera nécessairement avant la mort, et qu'ainsi tout vrai fidèle est un élu de Dieu [2]. Comment accorder cette dernière affirmation avec la doctrine de saint Paul « qu'il est impossible, c'est-à-dire très difficile et très rare, que ceux qui ont été illuminés une fois, ont goûté le don céleste, ont participé au Saint-Esprit..... et sont ensuite retombés, reviennent à pénitence [3] »? L'Écriture ne montre-t-elle pas le juste se détournant de la justice, faisant l'iniquité, et mourant en cet état [4]? Paul ne craint-il pas d'être « réprouvé » bien qu'il ait non seulement possédé, mais prêché aux autres la foi [5]? Les textes qui montrent le juste déchu de sa justice, perdant la grâce de Dieu, sont plus nombreux encore [6]. Et quels tristes exemples l'Écriture nous montre d'hommes qui furent non seulement des fidèles et des justes, mais des saints, et qui firent des chutes lamentables; tels Adam et Ève, David, Salomon, saint Pierre. Quelques-uns, tels que Judas, semblent être à jamais réprouvés [7].

L'erreur signalée fut déjà celle de Jovinien [8], et les arguments des saints Pères contre celle-ci valent contre les modernes hérétiques [9]. Et que d'absurdes conséquences découlent de la doctrine, non seulement de Calvin, mais même des luthé-

---

1. Il n'y a que ceux qui sont prédestinez à salut que Dieu illumine en la foy, et ausquels il face vrayement sentir l'efficace de l'Evangile.... il n'y a que les éleus ausquels Dieu face ce bien d'enraciner la foy vive en leur cœur, pour les y faire persévérer jusqu'en la fin. *Inst. chrét.*, 3, 2, 11. *C. R.* 32, 23, 25.

2. Cf. Chemnitz, *Examen*, t. 2, p. 45, 50, 193. Martyr, *In cap. 8 Rom.*, p. 292 sq.

3. *Hebr.*, 6, 4 sq. — 4. *Ezech.*, 18, 24. — 5. 1ª *Cor.*, 9, 27.

6. *L. c.*, p. 287 sq. — 7. *L. c.*, p. 288. — 8. Cf. Hieron., *Adversus Jovin.*, 2, 1 sq. *M. L.* 23, 282 sq. — 9. *L. c.*, p. 288.

riens plus modérés que lui. D'après eux les baptisés, ou même les enfants non baptisés des fidèles, sont justes, et par conséquent ont la foi [1]. Si cette justice est inamissible, ou du moins doit nécessairement être recouvrée avant la mort, tous les baptisés, tous les enfants des fidèles baptisés sont sûrs de leur prédestination [2]. Et comment expliquer dans le monde la présence de tant d'hérétiques, apostats de la vraie foi, et mourant dans leur apostasie [3]?

La plupart des textes apportés par les adversaires à l'appui de leur opinion se rapportent à l'état de gloire, où les élus sont à jamais assurés contre le péché, ou bien ils signifient que l'état de grâce est incompatible avec le péché, mais nullement qu'on ne puisse déchoir de cet état de grâce [4]. Bellarmin étudie plus spécialement le texte de saint Jean que les adversaires regardaient comme irréfutable. « Celui qui est né de Dieu ne fait pas le péché, parce que la semence divine est en lui; il ne peut pas pécher parce qu'il est enfant de Dieu [5] ». Après avoir rapporté, et réfuté, plusieurs interprétations de Pères qui ne lui semblent pas exactes, il s'arrête à celle de saint Augustin [6] : « Saint Jean parle des péchés mortels, et dit que l'enfant de Dieu ne peut les commettre tant qu'il reste enfant de Dieu, parce que la semence divine, c'est-à-dire la charité, qui est incompatible avec le péché mortel, est en lui [7] ». Mais il ne résulte pas de là que l'enfant de Dieu ne puisse cesser de l'être, et perdre la semence divine [8].

Les luthériens, pour lesquels la justice n'était pas inhérente à l'homme, mais seulement l'imputation à celui-ci de la justice du Christ, avaient, par une conséquence logique, renouvelé en partie l'hérésie de Jovinien, pour lequel toutes les âmes bonnes et mauvaises étaient égales devant Dieu dans le bien ou dans le mal [9]; ils ne nient pas qu'il puisse y avoir des péchés et des vertus plus ou moins grands; mais ils affirment que cette in-

1. Cf. *supra*, p. 359, 364.
2. *L. c.*, p. 289. — 3. *L. c.* — 4. *L. c.*, 15, p. 289 sq. — 5. 1ª *Joan.*, 3, 9.
6. *In 1am Joan.* tract. 5, 3. *M. L.* 35, 2013. Cf. Hieron., *Adv. Jovin.*, 2, 2. *M. L.* 23, 283. — 7. *L. c.*, 15, p. 290 sq. — 8. *L. c.*, p. 291.
9. Cf. Hier., *Adv. Jovin.*, 2, 18. *M. L.* 23, 312 sq.

tensité plus grande ou moindre du péché ou de la vertu dans une âme ne la rend pas plus ou moins juste, la justice de l'homme lui étant tout extrinsèque. Contre Jovinien témoignent tous les textes scripturaires, jadis recueillis par saint Jérôme [1]. Contre les luthériens, Bellarmin montre « le sentier des justes progressant et croissant jusqu'à la perfection comme une brillante lumière [2] », « les fruits de la justice s'augmentant avec le secours de Dieu [3] » « le juste devant être encore justifié, le saint encore sanctifié de même que l'impur se souille de jour en jour davantage [4] ». Tous les textes qui montrent la charité s'augmentant dans l'enfant de Dieu, plus grande dans l'un que dans l'autre, peuvent être apportés contre les luthériens, puisque d'après l'Écriture charité et justice sont synonymes [5]. Enfin la diversité des récompenses promises dans le ciel aux justes prouve que leurs mérites sur la terre étaient différents, et partant leur justice inégale [6].

Les seules objections sérieuses qu'on puisse faire valoir contre la doctrine de l'inégalité de la justice attaquent la conception de la justice inhérente à l'homme, et ont été déjà réfutées [7].

IV. LA JUSTIFICATION PAR LES ŒUVRES.

Le chrétien n'est pas délivré de l'obligation d'accomplir la loi. — Différences réelles entre la loi ancienne et l'Évangile. — En quoi consiste la liberté chrétienne. — Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. — Elles sont possibles. — Elles méritent à l'homme un accroissement de justice.

Luthériens comme calvinistes protestaient qu'ils n'avaient jamais entendu empêcher les bonnes œuvres [8]. Bellarmin commence donc par prouver que l'exclusion des bonnes œuvres est une conséquence logique de leurs doctrines fondamentales. Lorsque Luther déclare « que la foi seule justifie sans les œu-

1. Cf. Hieron., *l. c.*, 22 sq., col. 316. — 2. *Prov.*, 4, 18.
3. 2ª *Cor.*, 9, 10. — 4. *Apoc.*, 22, 11.
5. *L. c.*, p. 293. — 6. *L. c.* — 7. *L. c.*
8. Falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant. *Confess. August.*, 20. *C. R.* 26, 284.

vres, et que le premier soin du chrétien doit être, laissant de côté l'estime des bonnes œuvres, de fortifier chaque jour davantage sa foi[1] » n'enseigne-t-il pas par là même l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut? Lorsque Luther[2] et Calvin[3] enseignent que toutes les œuvres des justes sont, de leur nature, des péchés mortels, qui seulement ne sont pas imputés au fidèle à cause de sa foi, n'éloignent-ils pas absolument de la pratique des bonnes œuvres? « Si les bonnes œuvres sont des péchés, qui seulement ne sont pas imputés à cause de la foi, les œuvres mauvaises peuvent aussi bien ne pas être imputées à cause de la foi, et par là même ne pas nuire à l'homme; aucune raison donc de les éviter[4] ». Lorsque Luther[5] et Mélanchthon[6] mettent entre la loi et l'Évangile cette différence que la loi propose justification et salut avec la condition de l'accomplissement de la loi entière, l'Évangile promet justice et salut absolument, sans condition, ou avec la condition de la seule foi, « qui ne fera rien de bien dans sa vie, vivra, d'après eux, en parfait disciple de l'Évangile[7] ». Lorsque Luther[8] et Calvin[9] font consister la liberté chrétienne en ce que l'homme juste est délivré de l'obligation d'accomplir la loi, toutes les œuvres étant pour lui indifférentes, c'est-à-dire ni commandées, ni défendues, qui donc voudra de nouveau se soumettre

1. Fidem solam sine operibus justificare... Cujuslibet Christiani prima cura esse debet, ut posita operum opinione, solam fidem magis ac magis roboret. *De libertate Christiana. W.* 7, 52.

2. *Assert. artic.* 31, 32, 36. *W.* 7, 136 sq.

3. *Inst. chrét.*, 3, 12, 4. *C. R.* 32, 262. — 4. *De Justific.*, 4, 1. *Op.*, t. 6, p. 295. — 5. *Comment. ad Gal.*, 2. *Witt.* 5, 230 sq. — 6. *Loci, 3ª Aetas; De Evangelio. C. R.* 21, 735. — 7. *L. c.*, p. 295.

8. Ex his clare videre potest quilibet, quomodo Christianus homo liber sit ab omnibus, et super omnia, ita ut nullis operibus ad hoc indigeat, ut justus et salvus sit; sed sola fides haec omnia largitur abunde. *De libertate Christ. W.* 7, 58.

9. Quand il est question de nostre justification, il nous faut démettre de toute cogitation de la loy et de nos œuvres, pour embrasser la seule miséricorde de Dieu.... Les consciences ne servent point à la loy comme contraintes par la nécessité de la loy, mais estans délivrées de la loy, elles obéissent libéralement à la volonté de Dieu.... La liberté chrestienne nous instruit de ne faire conscience devant Dieu des choses externes, qui par soy sont indifférentes, et nous enseigne que nous les pouvons ou faire ou laisser indifféremment. *Inst. chrét.*, 3, 19, 2, 4, 7. *C. R.* 32, 345, 347, 349.

aux œuvres jadis prescrites par la loi[1]? Les conséquences de ces doctrines ne se firent pas attendre, et quelques années après sa révolte, Luther effrayé de la dépravation de ses adhérents s'efforçait vainement de remettre en honneur les bonnes œuvres[2].

Naturellement les prédécesseurs de Bellarmin signalèrent vivement ces dangers[3].

Le cardinal s'attache surtout à répondre aux deux dernières erreurs énoncées, les deux premières — suffisance de la foi pour le salut et impureté de toutes les œuvres des justes — ayant été précédemment réfutées[4].

Et d'abord la différence que les adversaires mettent entre la loi ancienne et l'Évangile est absolument imaginaire.

Dans l'Évangile, c'est-à-dire dans la prédication du Christ et des Apôtres, on trouve tout ce que les adversaires réservent à la seule loi ancienne, c'est-à-dire surtout trois choses, des lois proprement dites, des menaces faites à ceux qui leur désobéissent, des promesses à ceux qui leur obéissent[5].

Que l'Évangile présente des lois proprement dites, il suffit, pour s'en convaincre, de relire les passages dans lesquels le Christ confirme, en les perfectionnant, les préceptes de la loi mosaïque contre l'homicide, l'adultère, le parjure[6]. Les menaces contre ceux qui désobéissent à ces préceptes sont nombreuses, à commencer par le feu de l'enfer. Comme leur Maître les apôtres usent de ces menaces[7], et le symbole des apôtres contient un article affirmant la croyance au jugement. Il est donc bien faux que la terreur soit réservée à la loi seule; l'Évangile aussi terrifie, mais pour sauver. Quant aux promesses des biens de l'autre vie, ou même de ceux de la vie présente, à

1. *L. c.*, p. 296. — 2. Cf. *Visit. Saxon. C. R.*, 26, 15 sq.
3. Les ouvrages antérieurs à celui de Bellarmin, et spécialement consacrés au mérite des bonnes œuvres, sont ceux de Latomus, *De fide et operibus*, Antverpiae, 1529; Hoogstraten, *De merito, necessitate, bonorum operum*, Coloniae, 1556; Usingen, *De valore bonorum operum*, Erfordiae, 1525; Herrera, *De valore bonorum operum*, Parisiis, 1540; Witzel, *Defensio doctrinae de bonis operibus*, Coloniae, 1549. On peut y joindre le *De libertate christiana* de Driedo. *Op.*, t. II, p. 1 sq.
4. Cf. *supra*, p. 672, 524. — 5. *L. c.*, 2, p. 296. — 6. *Matth.*, cap. 5, 7.
7. *Rom.*, 2, 16; *Act.*, 2, 35.

ceux qui observeront les commandements ou les conseils du Christ, l'Évangile les répète sans cesse[1]. Les adversaires ne nieront pas enfin que la condition de la foi ne soit formellement exigée pour l'entrée au royaume des cieux[2]; il est donc faux que l'Évangile promette le salut absolument et sans condition. Et de plus, la condition de la foi étant énoncée dans les mêmes termes que les conditions des diverses bonnes œuvres prescrites, de quel droit admettre la première en repoussant les autres[3]?

Il y a cependant des différences importantes entre la loi ancienne et l'Évangile; le cardinal les énumère après saint Thomas[4] et saint Augustin[5]. La loi est une doctrine commencée, l'Évangile une doctrine parfaite. La loi faisait surtout briller devant les hommes l'appât des biens temporels, l'Évangile celui des biens spirituels et éternels. La loi, promulguée par un pur législateur, fut donnée sans la grâce pour l'observer; l'Évangile, promulgué par un législateur sauveur, porte avec lui la grâce pour l'observer. La loi était donnée à un seul peuple; l'Évangile à l'humanité. La loi était ombre et figure; l'Évangile, corps et vérité. La loi devait disparaître à l'avènement de l'Évangile; à l'Évangile aucune autre loi ne succédera. La loi n'avait pas le pouvoir de justifier, et n'était pas donnée pour justifier, mais seulement pour faire comprendre à l'homme sa misère, et lui faire désirer son médecin; l'Évangile a le pouvoir de justifier, et est donné à l'homme pour le justifier de son iniquité. La loi était crainte et servitude; l'Évangile amour et liberté. La loi était dure et pénible; l'Évangile suave et léger[6].

La conception que les adversaires se forment de la liberté chrétienne n'est pas mieux fondée. Il est absolument faux que le chrétien ne soit soumis en conscience et devant Dieu à aucune loi, et que le Christ se présente à nous, non comme législateur, mais comme Rédempteur[7].

---

1. *L. c.*, p. 299 sq. — 2. *Marc.*, 16, 6.
3. *L. c.*, 2, p. 300. — 4. 1ª 2ᵃᵉ, q. 107. — 5. *De civ. Dei*, 18, 11. *M. L.* 41, 568. — 6. *L. c.*, 3, 4, p. 301 sq.
7. *L. c.*, 5, p. 306 sq.

L'Évangile montre au contraire clairement, comme l'enseigne le concile de Trente[1], « que les chrétiens, les justes, ne sont pas délivrés de l'obligation d'observer les commandements de Dieu et de l'Église, et que cette liberté, vantée des hérétiques, n'est pas chrétienne, mais profane, ou pour parler plus exactement, une servitude volontaire sous les lois du péché et du diable[2] ».

Et d'abord le Christ se montre vraiment dans l'Évangile comme un législateur; s'il l'est, sa loi nous oblige, les adversaires n'en disconviennent pas. Les prophètes l'ont annoncé comme tel[3]. Dès les premiers jours de l'Église saint Pierre[4] et saint Étienne[5] lui attribuent le même pouvoir. L'auteur de l'Épître aux Hébreux le compare fréquemment à Moïse, et réclame pour ses préceptes la même obéissance que les Juifs devaient à ceux de leur législateur[6]. L'Écriture affirme partout la royauté du Christ; or un roi est essentiellement législateur[7]. L'Évangile est « un joug doux, un fardeau léger[8] »; or promesses, exhortations, instructions, ne peuvent pas être appelées joug et fardeau; seule une loi, qui oblige et charge par là même les consciences, mérite ce nom[9]. Les préceptes du Christ relatifs à la réception du baptême et de l'Eucharistie, à l'indissolubilité du mariage, à l'observation de tout ce qu'il a enseigné, sont vraiment des ordres de législateur[10]. D'ailleurs combien de confirmations par le Christ des préceptes moraux de la loi de Moïse[11]. Combien d'affirmations du pouvoir judiciaire du Christ, et de la rétribution qu'au dernier jour il accordera à chacun selon ses œuvres. Or comment établir un jugement, s'il n'existe pas de loi dont la négligence mérite condamnation, et l'observation récompense[12]? Souvent il est question de la « dette » que les fidèles ont envers Dieu; on ne peut entendre par là autre chose que l'obligation d'accomplir sa loi[13].

---

1. *Sess.* 6, can. 19, 20, 21. Denzinger., *Enchir.*, n° 711 sq. — 2. *L. c.*, p. 307. — 3. *Isai.*, 33, 22; *Deuter.*, 18, 15.
4. *Act.*, 3, 22 sq. — 5. *Act.*, 7, 37. — 6. *Hebr.*, 2, 1 sq.; 3, 2 sq.; 5, 9; 12, 25 sq. — 7. *L. c.*, p. 307. — 8. *Matth.*, 11, 30. — 9. *L. c.*, p. 307. — 10. *L. c.*, p, 307 sq.
11. *L. c.*, 5, p. 308. — 12. *L. c.*, p. 309. — 13. *L. c.*, p. 309.

Non seulement les Pères ont formellement enseigné que l'Évangile est une loi, mais des préceptes moraux de la loi ancienne confirmés par le Seigneur, et des préceptes nouveaux donnés par lui, ils ont formé un code qu'ils ont imposé aux consciences des fidèles[1].

Les adversaires ne peuvent, du reste, sans contradiction, soutenir leur conception de la liberté évangélique. Ou le chrétien, le juste, pèche, quand il n'observe pas les préceptes moraux de la loi ancienne, ou il ne pèche pas. S'il pèche, il n'est pas délivré de l'observation de cette loi; s'il ne pèche pas, l'affirmation des sectaires que toutes les œuvres du juste sont des péchés tombe d'elle-même[2]; d'ailleurs, si la désobéissance aux préceptes moraux n'est pas un péché, il n'y a plus de frein aux passions humaines; et c'est bien ainsi que les disciples logiques de Luther et de Calvin ont compris leur doctrine[3].

Tout autre est l'enseignement de l'Écriture sur la liberté chrétienne. Elle consiste essentiellement en trois délivrances souvent célébrées par saint Paul en particulier. Délivrance du péché et de la mort éternelle[4]; cette délivrance les adversaires la méconnaissent en prétendant que le péché subsiste, quoique non imputé dans les justifiés[5]. Délivrance des préceptes cérémoniels et judiciaires si pénibles de la loi ancienne[6]. Délivrance de l'esclavage des consciences humaines sous la loi[7];

en effet la loi ne nous commande plus comme un maître à des esclaves, les menaçant du fouet, les terrifiant sans cesse; elle commande comme à des hommes libres obéissant librement; la loi ne perd pas sa force obligatoire, mais les hommes reçoivent avec elle la charité qui la leur fait embrasser joyeusement[8].

Quelques catholiques, parmi lesquels Dominique Soto[9], tenaient que non seulement les chrétiens sont délivrés des préceptes cérémoniels de la loi ancienne, mais de la loi mosaïque

---

1. *L. c.*, p. 309 sq. — 2. *L. c.*, p. 310. — 3. *L. c.* — 4. *Joan.*, 8, 34, 36; *Rom.*, 6, 14 sq.; 7, 6 sq.
5. *L. c.*, 6, p. 311. — 6. *Act.*, 15, 10, 11; *Galat.*, 2, 3; 4, 9; 5, 1.
7. *Rom.*, 6, 14; 2ª *Cor.*, 3, 17; *Galat.*, 5, 18; 1ª *Tim.*, 1, 9.
8. *L. c.*, 6, p. 312. — 9. *De justitia et jure*, 2, 5, 1, p. 53 sq.

tout entière, ceux-là seuls de ses préceptes subsistant qui ne sont que l'expression de la loi naturelle, ou ont été expressément renouvelés dans l'Évangile. Bellarmin ne pense pas qu'on puisse prudemment soutenir cette opinion; il enseigne, au contraire, comme plus conforme à l'Évangile et au sentiment des Pères, « que la loi morale, telle qu'elle a été promulguée par Moïse et les prophètes, et qu'elle est consignée dans les livres de l'Ancien Testament, oblige véritablement les chrétiens[1] ». Non seulement les apôtres, mais les Pères, et après eux tous les théologiens, s'autorisent, en effet, des témoignages de l'Ancien Testament, pour prouver l'existence des préceptes moraux[2].

Les arguments principaux des adversaires, pour prouver l'inutilité des bonnes œuvres lorsqu'il s'agit de la justification, étant ainsi réfutés, le cardinal passe à la preuve directe de sa thèse, en établissant par l'Écriture « que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut[3] ». Les adversaires admettaient qu'elles ont une nécessité « de présence », c'est-à-dire que la foi vive et sincère, qui seule justifie, ne peut manquer de les produire[4]; mais ils niaient qu'elles eussent avec la justification et le salut aucune relation de causalité. Au contraire, il faut tenir

que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut de l'homme juste, non seulement parce qu'elles sont nécessairement présentes, mais parce qu'elles sont vraiment causes de son salut, si bien que sans elles la foi ne suffirait pas à le causer[5].

Il ne s'agit pas évidemment des enfants morts après le baptême, et des adultes baptisés et disparaissant avant d'avoir eu l'occasion de pratiquer la loi chrétienne.

La démonstration commence par huit textes de saint Paul, destinés à montrer que l'apôtre n'annonça pas, comme le veulent Luther et Calvin, le salut par la foi sans les œuvres; ne donne-t-il pas comme « nécessaires pour obtenir les biens promis de Dieu » la patience et l'accomplissement de la volonté

1. *L. c.*, p. 312. — 2. *L. c.*, p. 313.
3. *L. c.*, 7, p. 314 sq. — 4. Cf. *supra*, p. 672 sq. — 5. *L. c.*, p. 314.

divine[1]; ne promet-il pas le salut à la femme qui aura persévéré non seulement dans la foi, mais dans l'amour, la sanctification, la sobriété[2]? N'ordonne-t-il pas aux fidèles d'accomplir leur salut avec crainte et tremblement[3]? La tristesse qui est selon Dieu n'opère-t-elle pas, d'après lui, le salut par la pénitence[4]? N'annonce-t-il pas la récompense éternelle promise aux courtes épreuves de la terre[5]? Jésus-Christ lui-même n'est pas moins affirmatif que son apôtre lorsqu'il accorde la récompense ou le châtiment éternel aux œuvres de miséricorde[6]. Enfin au dire de saint Augustin[7], Pierre, Jean, Jacques et Jude, dans leurs épîtres, ont surtout pour but de prouver que les bonnes œuvres sont nécessaires à l'homme justifié, et que la foi seule ne lui suffit pas pour conquérir son salut, parce que, dès cette époque, quelques-uns comprenant mal les Épîtres de saint Paul, en avaient tiré cette conclusion[8].

La tradition ecclésiastique n'est pas moins claire. Dès la première génération chrétienne, apparaissent des hérétiques qui prêchent la justification par la foi sans les œuvres; et ils sont signalés comme fort pernicieux[9]. Les pères enseignent expressément les doctrines les plus opposées à la conception protestante; n'est-ce pas Augustin qui décrit comme « perdant leur salut par une mauvaise sécurité[10] », « ne comprenant rien à l'enseignement de l'apôtre[11] », « abusant de la miséricorde de Dieu pour leur perte et se précipitant dans le gouffre de la damnation[12] », des hommes qui enseignaient déjà à son époque le plus pur luthéranisme[13]?

Si la foi seule causait le salut, si les œuvres n'étaient nécessaires que comme fruit et signes de la foi, on pourrait concevoir la foi séparée de toute bonne œuvre, unie à tous les vices et à toutes les fautes, et elle resterait encore cause de salut, puisque les œuvres ne lui ajoutent ni retirent rien, et n'ont d'elles-mêmes aucune efficacité salutaire. Or cette coexistence

---

1. *Hebr.*, 10, 36. — 2. 1ª *Tim.*, 2, 15. — 3. *Philip.*, 2, 12. — 4. 2ª *Cor.*, 7, 10. — 5. 2ª *Cor.*, 4, 17; *Rom.*, 8, 13, 17.
6. *Matth.*, 25, 34. — 7. *De fide et oper.*, 14. *M. L.* 40, 211.
8. *L. c.*, 7, p. 316. — 9. *L. c.*, 8, p. 316. — 10. *De fide et oper.*, 14. *M. L.* 40, 211. — 11. *De grat. et lib. arbitr.* 7. *M. L.* 44, 892.
12. *Praefat. in Psalm.* 31. *M. L.* 36, 258 sq. — 13. *L. c.*, 8, p. 317.

de la foi justifiante et salutaire avec les vices et les péchés dans l'homme répugne autant à la raison qu'à l'Écriture. Que l'hypothèse soit possible, les adversaires ne peuvent le nier, puisque, d'après eux, il n'y a entre la foi et les œuvres que la relation de cause à effet; une cause peut toujours être conçue séparée de son effet[1]. Que l'hypothèse de la foi séparée des œuvres soit trop souvent vérifiée, on l'a démontré ailleurs[2].

Mais ces œuvres bonnes sont-elles possibles?

Les hommes justifiés, et aidés de la grâce de Dieu, peuvent-ils si bien accomplir la loi divine que non seulement leurs œuvres ne doivent pas être appelées péchés, mais qu'elles doivent être dites vraiment et proprement justes[3]?

Luthériens comme calvinistes enseignaient à l'envi

que la loi divine ne peut être pratiquée, même par l'homme justifié, qu'il n'y a, par conséquent, en nous, aucune justice actuelle, et que, de leur nature, toutes les œuvres des justes sont des péchés mortels[4].

Contre eux, Bellarmin prouve d'abord

que l'homme peut observer la loi de Dieu, non par les seules forces de son libre arbitre, mais par le secours de la grâce divine, et par l'esprit de foi et de charité, qui nous est infus dans la justification même[5].

Les arguments scripturaires qu'il produit sont ceux mêmes que le concile de Trente opposa aux protestants[6]; ils déclarent que le joug du Seigneur est doux, son fardeau léger[7], que ses préceptes ne sont pas lourds[8]. Ils attestent que les commandements de Dieu sont gardés par ceux qui aiment[9]; or que l'homme puisse et doive aimer Dieu et le prochain, l'Écriture l'enseigne avec évidence. Ils font l'éloge de certains hommes comme ayant gardé les commandements, et spécia-

---

1. *L. c.*, 9, p. 317 sq. — 2. Cf. *supra*, p. 672 sq. — 3. *L. c.*, 10, p. 318.
4. *L. c.*, 10, p. 318; cf. Luther, *Assert. artic.* 2, 31, 32, 36. *W.* 7, 103, 136 sq.; Mélanchthon, *Loci, 1ª Aetas, De peccato. C. R.* 21, 115; Melanchthon, *Apol. confess. August. De implet. legis. C. R.* 26, 450. Calvin, *Antidot. conc. Trid., sess.* 6, cap. 11. *C. R.* 35, 458 sq. et *Inst. chrét.*, 2, 7, 5; 3, 14, 9. *C. R.* 31, 401 sq.; 32, 281 sq.
5. *L. c.*, 11, p. 319. — 6. *Sess.* 6, cap. 11, Denzinger, *Enchir.*, nos 686 sq.
7. *Matth.*, 11, 30. — 8. 1ª *Joan.*, 5, 3. — 9. *Joan.*, 14, 21; *Rom.*, 13, 8.

lement les plus difficiles, tels que celui de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses [1].

La doctrine des Pères peut se résumer dans le texte si connu d'Augustin : « Dieu n'ordonne pas l'impossible, mais en donnant ses préceptes, il nous avertit de faire ce que nous pouvons, et de demander ce que nous ne pouvons pas [2] ». Quelle injure faite à Dieu par la conception protestante; il imposerait à sa créature des lois inobservables; il lui ordonnerait de prier « pour que la volonté de Dieu s'accomplisse sur la terre comme au ciel » alors que la chose est impossible [3]; il lui proposerait un idéal de vie supérieur aux préceptes [4], alors que ces préceptes eux-mêmes seraient irréalisables. Les justifiés ont en eux l'Esprit-Saint qui y porte ses fruits [5], et ces fruits sont l'observation de la loi. Les justifiés sont les enfants de Dieu [6], mais les vrais enfants de Dieu ne prévariquent pas [7]; donc ils observent la loi sans la pratique de laquelle on est un prévaricateur.

Sans doute les apôtres déclaraient « insupportable » le joug de la loi ancienne [8]; mais il s'agissait des préceptes cérémoniels, non des préceptes moraux. Sans doute le Christ nous délivre de la loi [9]; c'est qu'en la donnant ou en la renouvelant il nous donne en même temps la grâce pour l'accomplir suavement, en enfants, non en esclaves. Sans doute l'homme ne peut éviter toutes les fautes vénielles, mais ces fautes légères n'empêchent pas l'observation de la loi, car elles ne sont pas « contre la loi, mais en dehors de la loi [10] ».

On ne peut dire davantage que toutes les œuvres des justes, même celles que les hommes jugent les meilleures, sont des péchés; elles sont, au contraire, bonnes et justes. Ne voit-on pas David, dans une foule de passages des Psaumes, non seulement reconnaître hautement la justice de ses œuvres [11],

---

1. *L. c.*, II, p. 321, éloges des justes de l'Ancien Testament, de Zacharie et Elizabeth (*Luc.*, 1, 6), des apôtres.
2. *De natura et gratia*, 43. *M. L.* 44, 271. — 3. *L. c.*, 13, p. 323.
4. *Matth.*, 19, 17 sq., les conseils. — 5. *Galat.*, 5, 22.
6. *Joan.*, 1, 13. — 7. 1ª *Joan.*, 3, 9. — 8. *Act.*, 15, 10. — 9. *Galat.*, 3, 13.
10. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª 2ae, q. 88, art. 1.
11. *Psalm.* 25, 1; 118, 121.

mais demander à Dieu de les juger suivant sa justice [1]; c'est donc que le saint roi pensait qu'elles pouvaient soutenir les rigueurs du jugement divin. Les œuvres des justes sont dites bonnes [2], agréables à Dieu [3]; ils sont exhortés à ne pas pécher [4].

Quelques textes choisis de Pères, en particulier de saint Augustin [5], confirment cette doctrine. Enfin, aucune des raisons apportées par les adversaires n'est valable. La concupiscence reste dans les justes, mais elle est faiblesse, non péché. Le défaut de charité rend les œuvres des justes moins parfaites, il ne les rend pas coupables. L'admixtion de péchés véniels, même fréquents, n'empêche pas la véritable justice [6]. Et que de conséquences absurdes si l'on admet la doctrine hérétique. La prière même, par laquelle le juste demande que ses péchés lui soient pardonnés, l'acte de foi lui-même qui justifie, seraient des péchés. Quelle aurait été l'efficacité de la Rédemption si le Christ, en mourant pour nous, ne nous avait pas rachetés du péché, le plus grand des maux? Les œuvres bonnes devraient être évitées avec soin par les justes, puisque chacune d'entre elles est un péché nouveau [7].

Enfin, non seulement les œuvres des justes sont bonnes et justes, mais elles justifient; il s'agit, non de la première justification, qui fait de l'impie un juste, mais de la seconde justification, qui rend le juste plus juste encore. Cette affirmation se prouve d'abord par les textes classiques de saint Jacques [8]. Calvin, qui en admet l'authenticité, essaie d'en amoindrir la portée [9]; Bellarmin réfute une à une ses explications. Il est faux que le but de saint Jacques ait été seulement de donner une idée de la vraie foi; il veut montrer que la foi sans les œuvres ne sert de rien [10]. Il est faux que cette foi qui, sans les œuvres, ne justifie pas, soit pour saint Jacques une foi

---

1. V. g. *Psalm.* 7, 9; 16, 2; 17, 21; 25, 1.
2. V. g. *Matth.*, 5, 16; 1ª *Tim.*, 6, 18. — 3. V. g. 1ª *Petri.*, 2, 5; *Phil.*, 4, 18. — 4. 2ª *Petri.*, 1, 10; 1ª *Joan.*, 2, 1.
5. *L. c.*, 16, p. 329 sq. — 6. *L. c.*, 17, p. 331.
7. *L. c.*, p. 332. — 8. *Jacob.*, 2, 21 sq.
9. *Inst. chrét.*, 3, 17, 11, 12. *C. R.* 32, 323 sq.
10. *L. c.*, 18, p. 333.

simulée, une ombre de foi; c'est bien la vraie foi, nécessaire, mais non suffisante [1]. Il est faux que la justification dont parle ici saint Jacques soit simplement la déclaration, la manifestation par les œuvres, de la justice qui est dans le fidèle; il s'agit d'un accroissement bien réel de la justice de l'homme justifié, accroissement dû à ses bonnes œuvres [2].

On peut ainsi accorder sans difficulté saint Paul qui admet la justification par la foi sans les œuvres [3] et saint Jacques qui la nie; le premier parle de la première justification, don purement gratuit de Dieu; le second, de la seconde justification, ou accroissement de la justice dans le juste, lequel est véritablement mérité par les bonnes œuvres de celui-ci [4].

Les autres témoignages de l'Écriture, en faveur de l'accroissement de justice dû aux bonnes œuvres du justifié, sont nombreux. Le Christ ne montre-t-il pas « celui qui l'aime gardant ses commandements, et en retour aimé du Père céleste [5] »? Le juste ne doit-il pas « progresser en justice, comme l'impur en impureté [6] »? La sanctification du juste ne doit-elle pas « se perfectionner dans la crainte du Seigneur [7] »? Les fruits de la justice ne doivent-ils pas « s'augmenter [8] »?

La plupart des témoignages scripturaires allégués par les adversaires, et dans lesquels les œuvres humaines apparaissent comme inutiles à la justification, doivent s'entendre de la première justification, par laquelle l'impie est purifié, et des œuvres purement naturelles [9]. Tel est le sens, en particulier, du fameux texte d'Isaïe que les Calvinistes objectent sans cesse : « Tous nous sommes des impurs, et notre justice est comme un vêtement souillé [10] ». Il s'agit des pécheurs, qui constituent la plus grande partie de l'humanité, et par une figure fréquente chez les écrivains sacrés, Isaïe attribue à l'universalité du genre humain ce qui n'est que le fait du grand nombre [11].

---

1. *L. c.* — 2. *L. c.*
3. *Rom.*, 4, 2 sq. — 4. *L. c.*, p. 333 sq. — 5. *Joan.*, 14, 23.
6. *Apoc.*, 22, 11. — 7. 2ª *Cor.*, 7, 1. — 8. 2ª *Cor.*, 9, 10.
9. *L. c.*, 20, p. 337 sq. — 10. *Isai.*, 64, 6. — 11. *L. c.*, p. 338.

V. LE MÉRITE DES BONNES ŒUVRES.

Elles sont méritoires, non seulement de récompenses quelconques, mais de la gloire éternelle. — Légitimité de l'action en vue de cette gloire. — Conditions du mérite. — La gloire à la fois récompense des œuvres et héritage des enfants. — Nécessité pour le mérite de l'état de grâce — d'une promesse de Dieu — d'une intention expresse, actuelle ou du moins virtuelle, de plaire à Dieu. — Les bonnes œuvres des justes méritent « de condigno » la gloire céleste. — Résumé de toute la doctrine du mérite.

Après avoir tant décrié les bonnes œuvres, les luthériens, s'apercevant de l'effet désastreux de cette doctrine, revinrent en arrière. La confession d'Augsbourg enseigne que les bonnes œuvres des justes plaisent à Dieu[1]; et dans l'apologie de cette confession, Mélanchthon professe formellement « que les bonnes œuvres sont méritoires, non de la rémission des péchés et de la justification, mais d'autres récompenses temporelles et spirituelles, en cette vie et en l'autre[2] ». Ces bonnes œuvres, du reste, ne méritent pas leurs récompenses par leur dignité propre, mais en vertu de la foi de l'homme et de l'indulgence de Dieu, Dieu, par sa miséricorde, couvrant la honte des œuvres des fidèles qui croient à la rémission de leurs péchés, et recevant ces œuvres comme si elles étaient justes[3]. Brenz[4] et Chemnitz[5] tiennent la même doctrine. Calvin l'admet également, mais « proteste cela de ce nom de mérite, que quiconque l'a le premier attribué aux œuvres humaines, au regard du jugement de Dieu n'a pas fait chose expédiente pour entretenir la syncérité de la foy »; sans doute le mot de mérite a été employé par les anciens Pères, mais il eût été à souhaiter que les chrétiens « n'eussent point, sans mestier et

1. *Confess. August.*, art. 20. *C. R.* 26, 284.

2. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, nec gratiae justificationis, sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post vitam. *Apol. conf. August. C. R.* 27, 479.

3. Ex misericordia et paterna liberalitate, propter Christum, promisit (Deus) se praemiis ornaturum, quamvis inchoatam, languidam, imperfectam et immundam, filiorum suorum in hac vita obedientiam. Chemnitz, *Examen*, *sess.* 6, t. 1, p. 206.

4. *Confessio Wirtemb. De bonis operibus*, p. 6. — 5. *Examen*, t. 1, p. 205 sq.

sans propos, usurpé vocables estranges de l'Escriture, qui pouvoyent engendrer beaucoup de scandales et peu de fruict[1] ».

Contre Calvin, Bellarmin prouvera d'abord que la notion de mérite se trouve expressément ou équivalemment dans l'Écriture. Contre les luthériens il établira ensuite que les bonnes œuvres des justes sont méritoires de la vie éternelle elle-même.

Et d'abord « il ne manque pas de témoignages scripturaires, où la notion de mérite est formellement contenue, ou desquels elle peut facilement se conclure[2] ». L'Ecclésiastique ne montre-t-il pas la miséricorde « faisant à chacun sa place selon le mérite de ses œuvres[3] ». Sans doute le texte grec porte simplement « selon ses œuvres », mais le sens est le même; « qu'est-ce, en effet, que d'accorder quelque chose à un homme selon ses œuvres, sinon selon le mérite de ses œuvres[4] »? Saint Paul ne recommande-t-il pas la bienfaisance et la charité, « car c'est par ces hosties que Dieu est mérité[5] », l'expression grecque dont se sert l'apôtre signifiant exactement que Dieu se complaît dans ces hosties, qu'il en est réjoui, apaisé[6]. Il en est de même des textes nombreux où il est parlé des œuvres dignes de la vie éternelle[7], de ceux qui représentent Dieu, ou la vie éternelle, comme la récompense des bonnes œuvres[8]; récompense et mérite sont, en effet, corrélatifs; la récompense se rend au mérite, comme la grâce est donnée gratuitement. Lors donc que si souvent, si clairement, il est parlé de la récompense des bonnes œuvres, nous ne pouvons douter que, selon le style de l'Écriture, les bonnes œuvres ne soient vraiment méritoires[9].

Or cette récompense promise aux bonnes œuvres n'est pas un bien spirituel ou temporel quelconque, comme le veulent les luthériens, c'est « la récompense abondante dans le ciel[10] », c'est « le royaume des cieux[11] ». Les Pères, unanimement,

---

1. *Inst. chrét.*, 3, 15, 2. *C. R.* 32, 295.
2. *L. c.*, 2, p. 344. — 3. *Eccli.*, 16, 15. — 4. *L. c.*, p. 341.
5. *Hebr.*, 13, 16. — 6. *L. c.*, p. 341. — 7. V. g. 2ª *Thess.*, 1, 5; *Apoc.*, 3, 4; 16, 6. — 8. V. g. *Gen.*, 15, 1; *Sap.*, 5, 16; *Isai.*, 40, 10; *Apoc.*, 22, 12.
9. *L. c.*, p. 345. — 10. *Matth.* 5, 12. — 11. *Matth.*, 5, 10.

interprètent le denier, qui est la récompense des travailleurs de la parabole [1], du bonheur des cieux [2]. Sans doute, d'autres textes nous apprennent que la vie éternelle est l' « héritage » des enfants de Dieu [3]; mais ces deux conceptions ne sont nullement contradictoires, « la vie éternelle est donnée aux travailleurs, ce qui est le propre de la récompense, mais elle n'est donnée qu'aux fils de Dieu, ce qui est le propre de l'héritage [4] ».

Non seulement la vie éternelle est donnée aux justes comme récompense de leurs bonnes œuvres, mais elle leur est donnée « proportionnée à leurs œuvres et à leur travail [5] ». Donc ce don n'est pas seulement un effet de la promesse, de la libéralité, de l'indulgence de Dieu, mais de la dignité et de l'efficacité des œuvres elles-mêmes [6].

En plus d'un passage les bonnes œuvres sont signalées comme la cause pour laquelle les justes obtiennent le royaume des cieux, la vie éternelle [7]. Dans d'autres la récompense céleste apparaît comme rendue « par justice » à ces bonnes œuvres [8]. Dans d'autres, la vie éternelle est promise à l'homme à condition qu'il accomplira telles et telles œuvres; or, lorsqu'une promesse a été faite sous la condition d'une œuvre déterminée, non seulement la chose promise est due, celui qui l'a promise devant, en justice, être fidèle à sa parole; mais encore celui qui a accompli la condition peut être dit en toute rigueur mériter la chose promise, et peut l'exiger, comme récompense, en vertu de son droit [9]. Sans doute saint Paul semble contredire ces affirmations lorsqu'il déclare « qu'il n'y a pas de proportion entre les épreuves de cette vie et la gloire future [10] »; mais il veut parler « de la nature intrinsèque de ces œuvres, non de la dignité que leur confère la charité dont elles procèdent [11] ».

Dieu, enfin, « est juste et ne fait pas acception des person-

1. *L. c.*, 3, p. 345. — 2. *Matth.*, 20, 8.
3. *L. c.*, p. 345. — 4. *L. c.* — 5. V. g. *Matth.*, 16, 27; *Luc.*, 6, 38.
6. *L. c.*, p. 346. — 7. V. g. *Matth.*, 25, 34 sq., la sentence du dernier jugement. — 8. V. g. 2ª *Tim.*, 4, 7 sq. — 9. V. g. *Matth.*, 19, 17, 29.
10. *Rom.*, 8, 18.
11. *L. c.*, 3, p. 349.

nes [1] ». Or l'acception des personnes est un vice contraire à la justice distributive, et consiste en ce que le juge donne une récompense sans mérites, ou une récompense plus grande ou moindre que les mérites. Dieu donc, ne faisant pas acception de personnes, ne considère dans la distribution de ses récompenses que les mérites des hommes, et selon la diversité de ces mérites, assigne aux élus leur place dans le royaume éternel [2].

Calvin reconnaissant que la notion de mérite se trouve chez les plus anciens Pères [3], Bellarmin se contente d'énumérer leurs témoignages les plus éloquents [4].

Cette notion du mérite de nos bonnes œuvres ne contredit en rien celle de la miséricorde de Dieu, à laquelle si souvent l'Écriture attribue notre salut éternel. Pour que ces œuvres soient méritoires, en effet, il faut qu'elles émanent d'un homme justifié, et la justification, on l'a prouvé, est due à la pure miséricorde de Dieu. De plus, ces bonnes œuvres ne vont pas sans bien des imperfections, des fautes vénielles, que la miséricorde de notre Père céleste nous pardonne [5]. Bien loin de rabaisser les mérites du Christ, la doctrine du mérite des bonnes œuvres en montre l'admirable efficacité, puisqu'ils ont été assez puissants « non seulement pour nous faire conquérir le salut, mais pour nous le faire conquérir par nos mérites propres ». Tout ce qu'il y a de bon en nous, nous ne l'aurions pas sans les mérites du Christ [6].

Pratiquement, quel genre de confiance l'homme peut-il avoir en ses propres mérites? Conformément à leur doctrine sur l'inutilité des bonnes œuvres par rapport au salut, les hérétiques enseignaient qu'on ne doit placer en elles aucune confiance [7]. L'Église catholique, au contraire, enseigne que les fidèles « bien que plaçant en Dieu leur principale espérance et confiance, peuvent cependant se confier en quelque façon en leurs propres mérites [8] ». Bellarmin entre dans quelques détails.

---

1. *Rom.*, 2, 11. — 2. *L. c.*, 3, p. 349.
3. *Inst. chrét.*, 3, 15, 2. *C. R.* 32, 295. — 4. *L. c.*, 4, p. 349 sq.
5. *L. c.*, 5, p. 351. — 6. *L. c.*, 5, p. 354.
7. Rejettans toute fiance de nos œuvres... Il suffit à mériter de savoir que les mérites ne suffisent point. Calvin. *Inst. chrét.*, 3, 2; ult.; 3, 12, 3, 4. *C. R.*, 32, 66, 260 sq. — 8. *L. c.*, 7, p. 357.

D'abord la confiance que les saints placent en Dieu naît, non seulement de la foi qui est en eux, mais encore de leurs mérites; il faut donc rechercher avec grand soin ces mérites afin d'entretenir notre confiance devant Dieu [1]. Saint Paul ne nous dit-il pas formellement « que la tribulation produit la patience, la patience la probation, la probation l'espoir [2] »? C'est que Dieu a promis la couronne de gloire à ceux qui l'aiment [3]; l'obtention de la gloire dépend donc pour nous de deux choses : la fidélité de Dieu à ses promesses, et les bonnes œuvres par lesquelles se manifeste notre amour; et nous pouvons avoir confiance pour ces deux causes [4].

Pourvu qu'on évite l'orgueil, on peut placer une certaine confiance dans le mérite des bonnes œuvres elles-mêmes, quand elles sont manifestes [5]. On voit les saints de l'Ancien Testament rappeler à Dieu ce qu'ils ont fait pour sa cause [6], Paul lui exposer hardiment « qu'il a combattu le bon combat, consommé sa course, gardé la foi [7] », des saints de la loi nouvelle mourir dans une parfaite confiance à la pensée de ce qu'ils ont fait pour Dieu [8]. L'orgueil doit seulement être mis de côté; l'homme ne doit jamais oublier que ses mérites il les tient, non de son propre fonds, mais de la pure bonté de Dieu, et ne pas se préférer aux autres hommes.

Mais à cause de l'incertitude de la justice propre, et du péril de la vaine gloire, le plus sûr est de placer toute sa confiance en la seule miséricorde et bonté de Dieu [9]. De deux choses l'une, en effet : ou l'homme n'a pas de vrais mérites, et compter sur eux serait une dangereuse erreur; ou il en a, et il ne risque rien en ne comptant pas sur eux, mais sur Dieu seul [10]. Dieu, dans l'Évangile, nous engage, après avoir fait tout notre possible, à nous regarder comme des serviteurs inutiles [11]; l'Église nous fait prier Dieu « de ne pas estimer nos mérites, mais de nous accorder son pardon ». Ce n'est pas là nier le mérite de nos bonnes œuvres, mais l'oublier par humilité [12].

---

1. *L. c.* — 2. *Rom.*, 5, 3. — 3. *Jacob.*, 2, 12. — 4. *L. c.*, 358.
5. *L. c.*, p. 358. — 6. V. g. *Psalm.* 17, 25; *Esther*, 14, 15
7. 2ª *Tim.*, 4, 7. — 8. *L. c.*, p. 359.
9. *L. c.*, p. 359. — 10. *L. c.*, p. 360. — 11. *Luc.*, 17, 10. — 12. *L. c.*, p. 360.

Conformément aux principes précédemment énoncés, Calvin trouvait illégitime que l'homme s'applique aux bonnes œuvres en vue de la récompense éternelle qu'elles peuvent lui mériter[1]. Le concile de Trente, au contraire, déclare légitime l'œuvre accomplie en vue de la récompense éternelle, pourvu qu'on agisse avant tout pour glorifier Dieu[2]. La doctrine de Calvin est absolument contraire à celle de l'Évangile, qui si souvent propose aux justes les récompenses éternelles pour les exciter aux bonnes œuvres[3]; elle est contraire à la pratique des saints, qui si souvent se sont encouragés à la vertu par la pensée de la récompense promise[4]; elle est contraire à la raison même, laquelle nous montre que puisque la vie éternelle est la fin de notre foi, et de nos bonnes œuvres, il est parfaitement licite d'avoir en vue, en agissant, la fin de notre action, et d'y rapporter les moyens requis[5].

C'est faire « des œuvres serviles », offrir à Dieu « des services contrains[6] » que d'agir uniquement, ou principalement, en vue de la récompense. Il est d'une âme vile de rechercher une récompense plus vile que le travail qui la doit gagner; mais avoir en vue une récompense souverainement noble, consistant en la vision de Dieu même, ce n'est ni vil ni servile, c'est noble et grand[7]. Le désir des biens de la terre éloigne de Dieu; celui des biens du ciel en rapproche, et il est bien difficile que quelqu'un désire vivement la vue de Dieu sans que, par là même, croisse son amour envers lui[8].

Il reste d'examiner quelles sont les conditions nécessaires pour que des œuvres soient vraiment méritoires du bonheur éternel. Sept conditions sont enumérées par les théologiens. L'œuvre accomplie doit être moralement bonne — accomplie à l'honneur et pour le service de Dieu — accomplie par un homme

---

1. Que cela soit arresté en nostre cœur que le royaume des Cieux n'est pas salaire de serviteurs, mais héritage d'enfans, duquel jouyront seulement ceux que Dieu a adoptez pour ses enfans. *Inst. chrét.*, 3, 18, 2. *C. R.* 32, 331.
2. *Sess.* 6, cap. 11, can. 31. Denzinger, *Enchir.*, nos 687, 723.
3. V. g. *Matth.*, 5, 3; 6, 33. — 4. *L. c.*, 8, p. 361.
5. *L. c.*, 8, p. 362. — 6. Calvin, *Inst. chrét.*, 3, 16, 3. *C. R.* 32, 307.
7. *L. c.*, 9, p. 362. — 8. *L. c.*, p. 363.

encore en vie, ni les saints, ni les âmes du Purgatoire ne pouvant mériter — accomplie librement — accomplie par un homme en état de grâce — précédée d'une promesse divine — procédant de la vertu de charité [1]. Les trois premières de ces conditions sont admises de tous; les quatre dernières seules sont discutées, et doivent être prouvées.

Et d'abord seul un acte libre peut être méritoire. Cette proposition est commune chez les théologiens [2]. Les textes de l'Écriture, par lesquels la récompense céleste est promise à des œuvres humaines, supposent que ces œuvres auraient pu ne pas être faites [3], qu'elles ont été faites volontairement [4]; nombre de textes des Pères apportés pour prouver le libre arbitre de l'homme ont trait aux œuvres méritoires de la vie éternelle [5]. Nous n'avons pas l'idée d'attribuer aux services très réels que nous rendent les animaux et les plantes une valeur méritoire parce que ces services ne sont pas librement rendus. La récompense est due au mérite;

or une dette ne peut naître que de la donation faite par un homme à un autre de ce qui lui appartient; et rien n'appartient proprement à l'homme, si ce n'est ce qu'il peut à volonté faire ou omettre; ces actes sont en notre pouvoir, et nous en avons le domaine [6].

Sans doute Dieu pourrait concéder la gloire éternelle à un acte qui ne serait pas libre, mais il n'y aurait pas dans ce cas mérite de la part de l'homme; telle la gloire des martyrs accordée aux saints Innocents, bien qu'ils ne l'eussent pas méritée, leur mort n'ayant pas été librement acceptée [7].

Mais si la liberté est nécessaire pour qu'un acte soit méritoire, comment les actes du Christ étaient-ils méritoires, puisque son amour pour son Père n'était pas libre, mais nécessaire?

---

1. Ut sit opus bonum. — Ut opus illud bonum fiat in obsequium Dei. — Ut qui meretur sit viator. — Ut opus sit non solum bonum, sed etiam liberum. — Ut qui meretur sit amicus et gratus Deo. — Ut intercedat promissio. — Ut opus ex caritatis virtute procedat. *L. c.*, 10, p. 363.
2. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.* 1ª 2ae, q. 114 art. 1. — 3. *Eccli.*, 31, 10.
4. 1ª *Cor.*, 9, 17; 2ª *Cor.*, 9, 7. — 5. *L. c.*, 10, p. 364.
6. *L. c.*, 10, p. 364. — 7. *L. c.*, p. 365.

Le Christ, répond Bellarmin, était à la fois dans l'état de voie et dans l'état de terme; on peut donc distinguer en lui deux sortes d'actes d'amour : les uns, conséquence de la vision divine, étaient nécessaires; les autres, conséquence de la connaissance infuse qui était en lui [1], étaient libres et volontaires [2].

Le Christ pouvait choisir entre les différentes manières de prouver son amour à son Père.

Mais, du moins, le Christ reçut de son Père l'ordre de subir la Passion; il ne pouvait pécher; il ne pouvait donc manquer à l'ordre reçu; comment donc son acceptation de la Passion fut-elle libre, et partant méritoire? Bellarmin admet que le Christ avait, de son Père, le précepte proprement dit de subir la Passion [3]; mais il résout ainsi l'objection :

Il y a une double nécessité, l'une intérieure, lorsqu'une puissance naturelle est déterminée à un objet; l'autre extérieure, lorsque la volonté reste vraiment indifférente, et indéterminée à tel ou tel objet, mais que cependant il est impossible qu'elle ne choisisse pas l'obéissance au précepte, parce qu'elle est régie et gouvernée par Dieu, qui lui présente toujours ces moyens d'éviter le péché auxquels il voit qu'elle adhérera; cette seconde nécessité n'enlève ni la liberté, ni le mérite; elle existe dans tous les confirmés en grâce. Elle existe bien plus parfaite dans le Christ qui, à cause de l'union hypostatique, a en lui-même la raison de son impeccabilité [4].

L'acte méritoire ne peut être posé que par un homme en état de grâce, et fils adoptif de Dieu [5]. Cette proposition avait été niée par Baius qui la flétrissait comme « pélagienne », et enseignait « que les œuvres bonnes, accomplies par les fils adoptifs de Dieu, ne tirent pas leur mérite du fait qu'elles sont accomplies par l'esprit d'adoption qui habite les cœurs des fils de Dieu, mais du fait qu'elles sont conformes à la loi divine [6] ». Il admettait en conséquence que les actes d'un pénitent ou d'un catéchumène, accomplis avant la justification, en vertu d'un secours spécial de Dieu, et conformes à la loi divine, étaient méritoires de la vie éternelle [7].

---

1. Cf. *supra*, p. 64. — 2. *L. c.*, 11, p. 365. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 19, art. 3, ad 1. — 3. *L. c.*, cf. *Joan.*, 10,18; *Phil.*, 2, 8. — 4. *L. c.*
5. *L. c.*, 12, p. 366. — 6. *Prop.*, 12, 13. Denzinger, *Enchir.*, nos 892, 893.
7. *L. c.*, 12, p. 366. Cf. la relation de Bellarmin sur les erreurs de Baius. Laderchi, *Annales*, t. 24, p. 183 sq.

Avant lui, la thèse de la nécessité de l'état de grâce pour le mérite était déjà commune dans l'Église[1], et le concile de Trente l'avait formellement consacrée[2]. On peut se poser une double question à propos de la nécessité de la grâce d'adoption pour l'accomplissement des œuvres méritoires; cette nécessité vient-elle de la nature des œuvres méritoires, la loi divine ne pouvant être accomplie avec la perfection requise sinon par un homme orné de la grâce sanctifiante; vient-elle de la nature du sujet qui doit mériter, celui-ci ne pouvant mériter la vie éternelle, même dans le cas où il accomplirait parfaitement la loi de Dieu, à moins qu'il ne soit élevé à la vie surnaturelle[3]?

C'est surtout la seconde réponse qui est fournie par la sainte Écriture. Elle nous montre, par exemple, l'homme, rameau de la vigne divine, ne pouvant pas plus porter de fruit s'il se détache de Jésus-Christ, que le rameau détaché de la vigne[4];

il est donc requis, pour que l'homme puisse porter du fruit, c'est-à-dire accomplir des bonnes œuvres, qu'il possède la grâce, et non une grâce quelconque, mais celle qui rend l'homme membre vivant du corps du Christ; rameau de la vigne, membre du corps, c'est tout un[5].

L'Écriture enseigne encore, en maint passage, que le royaume des cieux est la gloire et l'héritage réservé aux enfants[6];

l'esclave ne saurait donc, quelles que soient ses œuvres, obtenir la vie éternelle; l'héritage, en effet, n'est pas la récompense des esclaves, quand bien même ils serviraient mille ans, mais la part propre des enfants; donc, sans aucun doute, la régénération, l'adoption qui constitue enfant de Dieu, est une condition nécessaire pour le mérite de la vie éternelle[7].

L'Écriture montre tous les mérites de l'homme perdus sitôt qu'il a perdu l'amitié divine en offensant Dieu gravement[8];

or si les mérites ne dépendaient pas de l'état et de la qualité de la personne qui accomplit les œuvres, mais seulement de l'obéissance à la loi de Dieu, celui qui a offensé Dieu ne perdrait pas les mérites acquis par son obéissance antérieure à la loi[9].

---

1. *In 2^m sentent.* dist. 24, 27, 28, 29. — 2. *Sess.* 6, cap. 16, can. 32. Denzinger, *Enchir.*, n^os 692, 724. — 3. *L. c.*, 12, p. 366.
4. *Joan.*, 15, 4. — 5. *L. c.*, p. 367.
6. V. g. *Joan.*, 8, 35; *Rom.*, 8, 15, 21; *Galat.*, 4, 7, 3.
7. *L. c.*, p. 367. — 8. V. g. *Ezech.*, 18, 24; *Jacob.*, 2, 10. — 9. *L. c.*, p. 367.

Bellarmin s'attache ensuite à montrer que saint Augustin, dont l'autorité est si grande pour Baius, a enseigné la nécessité, non d'une grâce quelconque, mais de la grâce sanctifiante, dans l'homme qui veut accomplir des œuvres méritoires de la vie éternelle. Et cela, non seulement dans l'état de nature déchue, mais dans celui de nature intacte[1].

Pour qui réfléchit à la nature de la gloire céleste, il est clair que seule une âme en état de grâce est apte à la mériter.

La vision de Dieu, en quoi consiste proprement la vie éternelle, est une chose non seulement surnaturelle, mais dépassant tellement toute nature créée, qu'elle ne peut être ni connue, ni recherchée, ni même pensée, sans une révélation de Dieu même[2]. Or, pour une fin divine et surnaturelle, sont requises des œuvres divines et surnaturelles, puisque Dieu dispose tout avec sagesse et suavité. Ces œuvres divines et surnaturelles, l'homme ne peut les accomplir s'il n'est devenu lui-même auparavant divin et surnaturel. L'homme doit donc, par la grâce qui lui est inhérente, et l'Esprit qui habite en lui, être élevé à la participation de la nature divine, pour qu'il puisse faire des œuvres divines, c'est-à-dire dignes de la vie éternelle[3].

Si les mérites d'une œuvre ne dépendent pas de l'état et de la dignité de la personne qui l'accomplit, mais seulement de l'œuvre elle-même, c'est-à-dire de l'obéissance à la loi, les mérites du Christ ne seraient pas d'un prix infini; ils ne dépasseraient pas de beaucoup ceux des autres justes, car lorsqu'on regarde seulement une œuvre en elle-même, peu importe qui l'accomplit.... Or il est certain que les œuvres du Christ furent d'un prix infini; donc ce prix elles l'empruntèrent à la dignité de la personne qui les accomplissait; donc la dignité de la personne contribue beaucoup au mérite[4].

Si l'état de grâce n'est pas nécessaire pour le mérite, on doit admettre comme conséquence — et les adversaires admettent — que l'homme peut, avant que son péché ne soit remis, mériter, par un secours de Dieu spécial, la vie éternelle. Or cette conséquence est absurde, le même homme étant, dans cette hypothèse, digne à la fois, et de la vie éternelle, et de la mort éternelle que mérite son état de péché[5].

---

1. *L. c.*, p. 367 sq. — 2. 1ª *Cor.*, 2, 9. — 3. *L. c.*, 12, p. 368.
4. *L. c.*, 12, p. 368. — 5. Cf. Baius, *Prop.* 19. Denzinger, *Enchir.*, nº 899.

Enfin cette doctrine semble contraire à la doctrine antécédemment prouvée sur la gratuité de la justification. Si un homme, encore dans l'état de péché, peut mériter par ses œuvres la vie éternelle, il peut mériter également la grâce de la justification; la gloire est la consommation de la grâce; si l'homme pécheur peut la mériter, pourquoi ne mériterait-il pas la grâce qui est le commencement de la gloire[1]?

La même Écriture qui promet le salut à celui qui observe les commandements exige l'état de grâce pour entrer au ciel; nulle contradiction entre ces deux séries de textes, car si un homme observe bien la loi de Dieu, et par conséquent le premier précepte de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, il sera certainement justifié, et capable de mériter le ciel[2]. Sans doute, comme on l'a expliqué plus haut, Dieu ne fait pas acception de personnes, et rend à chacun selon ses œuvres; mais précisément les œuvres de l'homme en état de grâce méritent seules la récompense céleste[3].

Baius avait également nié qu'une promesse de Dieu spéciale fût nécessaire pour que les œuvres des justes pussent mériter la vie éternelle; pour lui « comme une œuvre mauvaise mérite, de sa nature, la mort éternelle, une œuvre bonne mérite, de sa nature, la vie éternelle[4] ». Avant même la condamnation de Pie V, qui frappa cette proposition, elle était déjà contraire à l'enseignement du concile de Trente qui montre la vie éternelle « promise comme une grâce aux fils de Dieu par le Christ Jésus[5] ». On peut la réfuter par des raisons déduites des enseignements de l'Écriture sur le mérite de nos œuvres.

D'abord, ces œuvres, si l'on considère seulement leur nature, n'ont aucune proportion à la béatitude surnaturelle[6]; cette béatitude ne saurait donc leur être due en justice comme récompense[7]. Dieu n'a aucun besoin de nos œuvres, et toutes

1. Idem ipse merebitur vitam aeternam et mortem aeternam. Reus enim erit mortis aeternae, propter peccata olim admissa et nondum remissa; et simul jus habebit ad vitam aeternam propter bona merita per legis obedientiam acquisita. *L. c.*, p. 368.
2. *L. c.*, 13, p. 369. — 3. *L. c.* — 4. *Prop.* 2. Denzinger, *Enchir.*, n° 882.
5. *Sess.* 6, cap. 16. Denzinger, *Enchir.*, n° 692. Cf. can. 26. *L. c.*, n° 718.
6. *Rom.*, 8, 18; 2ª *Cor.*, 4, 17. — 7. *L. c.*, 14, p. 371.

lui sont déjà dues en vertu de son droit de création; il n'est donc pas tenu en justice de leur accorder une récompense, à moins qu'il ne s'y soit libéralement obligé par sa promesse[1]. L'homme est, par nature, le serviteur, l'esclave de Dieu; il ne peut donc y avoir de Dieu à lui aucune obligation de justice si Dieu, par une convention libérale, n'avait fixé une récompense à ces œuvres qui lui seraient dues par ailleurs[2].

Seul l'homme qui combat sur la terre peut poser des actes méritoires de la gloire céleste, les adversaires en conviennent; les bonnes œuvres des saints, dans l'autre vie, ne peuvent avoir cet effet. De ce fait on ne peut rendre compte, à moins qu'on n'admette la nécessité pour le mérite d'une promesse de Dieu, libre et gratuite, qu'il n'a pas voulu étendre au delà des limites de la vie présente[3].

Enfin si l'obéissance de l'homme à la loi de Dieu était, par nature, méritoire de la gloire éternelle, le Christ ne nous aurait pas immédiatement mérité cette gloire, mais seulement la grâce de poser des actes bons; Baius ne semble pas reculer devant cette conséquence[4]; or elle est en contradiction absolue avec l'enseignement de l'Écriture. Saint Paul enseigne qu'au moment même où nous devenons fils de Dieu, nous devenons héritiers de la gloire céleste[5]; or nous sommes fils de Dieu avant de commencer à bien agir. En effet, l'homme ne peut bien vivre, suivant la doctrine citée plus haut d'Augustin, s'il n'est devenu auparavant fils de Dieu. Et les enfants baptisés, avant de poser aucun acte bon, n'ont-ils pas droit au royaume des cieux en qualité de fils de Dieu[6]?

Une bonne œuvre, enfin, pour être méritoire, doit procéder de la vertu de charité[7]. Cette thèse est posée contre une opinion singulière de Guillaume d'Auxerre, qui fait dépendre le mérite de la foi plutôt que de la charité, même dans le sacrifice des martyrs[8].

Cette opinion ne se confond pas, sans doute, avec l'erreur

---

1. *L. c.*, cf. *Job*, 35, 7; *Rom.*, 11, 35.
2. *L. c.*, 14, p. 373. — 3. *L. c.* — 4. *Prop.* 11. Denzinger, *Enchir.*, n° 891. — 5. *Rom.*, 8, 17; *Galat.*, 4, 17. — 6. *L. c.*, 14, p. 373.
7. *L. c.*, 15, p. 374. — 8. *In Sentent.*, l. 3, tract. 10, 1, 2; 2, 1.

des protestants, car Guillaume a de la foi la notion catholique; mais elle ne semble pas conciliable avec les textes nombreux de l'Écriture qui montrent le bonheur du ciel, la couronne, l'amour de Dieu, promis à ceux qui aiment Dieu ou Jésus-Christ[1], les vertus inutiles sans la charité[2], la foi morte et inefficace si elle n'est pas vivifiée par la charité[3]. La charité est, du reste, la vertu qui a le plus de proportion avec la félicité éternelle, puisque c'est elle qui tend vers le souverain bien, comme vers son objet propre, et y ordonne les actes de toutes les autres vertus[4].

Une autre question se pose, très discutée entre les théologiens catholiques. Suffit-il, pour que des actes humains soient méritoires de la vie éternelle, qu'ils émanent d'un homme juste, orné de la charité habituelle, ou bien faut-il qu'ils soient inspirés actuellement ou virtuellement par la charité[5]? Bien que des théologiens de valeur aient soutenu la première opinion, Bellarmin regarde la seconde comme plus probable.

Il est plus probable qu'une bonne œuvre, pour être méritoire, doit ou bien être commandée actuellement par la charité, et rapportée expressément à Dieu considéré comme fin dernière surnaturelle, ou du moins naître d'un acte lui-même commandé par la charité et expressément rapporté à Dieu; elle sera ainsi virtuellement rapportée à Dieu[6].

Il tient même, avec saint Bonaventure[7], qu'il ne suffit pas, pour qu'un acte soit rapporté virtuellement à Dieu,

qu'au commencement de l'année, ou du mois, ou même de la journée, le juste rapporte à Dieu toutes ses œuvres par une intention générale. Il faut que l'œuvre particulière elle-même, qui doit être accomplie, soit spécialement rapportée à Dieu. En effet, une œuvre est virtuellement

---

1. *Joan.*, 14, 23; 1ª *Cor.*, 2, 9; 2ª *Tim.*, 4, 8; *Jacob.*, 1, 12. — 2. 1ª *Cor.*, 13, 2. — 3. Cf. *supra*, p. 672. — 4. *L. c.*, 15, p. 374 sq.

5. Utrum ad meritum vitae aeternae satis sit, ut opus bonum procedat ab homine justo, et habitu caritatis praedito, an etiam requiratur, ut actu, vel virtute, ab ipsa caritate procedat. — *L. c.*, 15, p. 375.

6. Probabilius videtur, ad meritum exigi, ut opus bonum, vel tunc, cum fit, actu imperetur a caritate, atque in Deum ut finem supernaturalem et ultimum referatur, vel certe nascatur ab actu imperato a caritate, atque in Deum ante relato, quod est virtute, non actu, ad Deum referri. *L. c.*

7. *In 2m Sent.*, d. 41, art. 1, q. 3.

rapportée à Dieu lorsque l'intention précédente est vraiment la cause de l'acte qui suit. Par exemple, si un homme prend la ferme résolution de faire aux pauvres l'aumône d'une certaine somme, pour l'amour de Dieu, et donne, de fait, cette somme, quand l'occasion se présente, son acte aura été virtuellement rapporté à Dieu, quand même, en le posant, il ne pense pas à Dieu [1].

Cette opinion est « plus commune dans les écoles ». Elle semble plus conforme à la doctrine évangélique qui montre les justes dans les mêmes relations avec le Christ que les rameaux avec la vigne qui les porte [2]. Or un rameau ne peut porter de fruit s'il ne tire la sève de la vigne; les hommes justes ne peuvent, de même, faire des œuvres méritoires, si ce n'est par cette grâce que le Christ leur infuse, comme la vigne infuse la sève à ses rameaux [3]. La doctrine de saint Augustin et de ses disciples dans les controverses pélagienne et semipélagienne semble favoriser l'opinion qui réclame dans l'œuvre méritoire une relation actuelle ou virtuelle à Dieu par l'acte de charité [4]. Ainsi s'explique l'insistance avec laquelle l'Écriture recommande de faire les bonnes œuvres « au nom de Jésus-Christ, à cause de lui, au nom du Seigneur, pour la gloire de Dieu [5] ». Par contre, le Seigneur ne montre-t-il pas l'amour d'un ami pour son ami, œuvre bonne et œuvre d'un juste, restant sans récompense [6]? Il y a donc des œuvres bonnes, produites par des justes, qui ne sont pas méritoires.

Les adversaires répondent que toutes les bonnes œuvres des justes se rapportent à Dieu, comme à leur fin surnaturelle, lors même qu'elles ne sont pas commandées par la charité,

---

1. Non sufficere, ut opus virtute referri dicatur ad Deum, si quis ad initium anni, vel mensis, vel etiam diei, generali quadam intentione referat omnia sua futura opera in Deum; sed necesse esse, ut illud ipsum opus particulare referatur in Deum, quod postea faciendum est. Tunc enim dicuntur opera virtute in Deum relata, cum intentio praecedens est vera causa operum, quae postea fiunt, ut si quis apud se certo constituat aliquam nummorum summam propter Deum pauperibus erogare, et postea summam illam oblata occasione eroget; is dicetur virtute referre opus suum in Deum, etiamsi, dum pecunias illas distribuit, nihil de Deo cogitet. *L. c.*

2. *Joan.*, 15, 4 sq. cf. *Conc. Trid., sess.* 6, cap. 16. Denzinger, *Enchir.*, n° 692.

3. *L. c.*, 16, p. 375. — 4. *L. c.* — 5. *L. c.*, p. 375 sq. — 6. *Matth.*, 5, 46.

parce que celui qui les produit est ordonné à Dieu par la charité habituelle, et parce que quiconque reçoit la charité infuse, par là même rapporte et ordonne tous ses actes à la gloire de Dieu [1]. Mais cette relation générale et vague de tous les actes à Dieu ne suffit pas pour rendre compte des paroles si précises du Christ et des apôtres recommandant de faire tous les actes pour la gloire de Dieu [2]. Et le fait qu'un homme est habituellement ordonné à Dieu par la charité habituelle ne peut rendre tous ses actes ordonnés à Dieu, à moins qu'ils ne soient posés en vertu de la charité; autrement le fait qu'un homme serait habituellement détourné de Dieu par le péché mortel rendrait tous ses actes détournés de Dieu et péchés, ce qui est faux et hérétique [3].

Ces actes des justes, posés en vertu de la charité, et méritoires de la vie éternelle, de quelle espèce est leur mérite? La plupart des catholiques tiennent que c'est un mérite « de condigno », c'est-à-dire que Dieu est tenu en justice de leur donner la récompense promise [4]. Quelques-uns n'admettent qu'un mérite « de condigno » au sens large, c'est-à-dire qu'il est fort convenable que Dieu donne aux bonnes œuvres des justes la récompense du ciel, mais qu'il n'y est pas tenu en justice [5]. La première opinion semble à Bellarmin mieux fondée sur l'Écriture qui affirme que par nos œuvres nous devons nous rendre *dignes de Dieu* [6]. Quoi qu'en dise Durand, l'Écriture renferme plusieurs promesses formelles du royaume des cieux faites par Dieu aux bonnes œuvres des justes [7]. Sans doute l'homme ne peut rien réclamer de son Dieu en justice absolue, mais dans l'hypothèse où son Dieu lui a librement promis un bien, cette promesse lui confère un droit strict à ce bien. Dieu,

1. Respondebunt omnia opera bona justorum referri in Deum ut finem supernaturalem, etiamsi a caritate non imperentur, tum quia ipse operans, ratione habitualis caritatis, est ordinatus ad Deum, tum quia quicumque recipit habitum caritatis infusae hoc ipso refert atque ordinat omnia sua ad gloriam Dei. *L. c.*, 15, p. 376.

2. *L. c.*, p. 376. — 3. *L. c.* — 4. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª 2æ, q. 114, art. 3.

5. Cf. Durand, *In 2m Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 12. — 6. *Col.*, 1, 12; 2ª *Thess.*, 1, 5; *Apoc.*, 3, 4.

7. Cf. 2ª *Tim.*, 2, 12; *Hebr.*, 6, 18; *Tit.*, 1, 2; *Jacob.*, 1, 12.

du reste, accorde ce bien en vertu, non de la justice commutative, mais de la justice distributive[1].

Il y a plus, Bellarmin tient que « non seulement les bonnes œuvres des justes méritent « ex condigno » la vie éternelle en vertu de la promesse de Dieu, mais encore par elles-mêmes[2] ». Cette opinion s'éloigne également, et de celle de Cajétan, qui regardait les bonnes œuvres des justes comme méritoires de la vie éternelle par elles-mêmes[3], alors qu'aucune promesse de Dieu ne serait intervenue, et de celle de Scot, qui place la cause du mérite des bonnes œuvres des justes dans la seule promesse de Dieu[4]. Pour l'auteur des Controverses, les bonnes œuvres des justes ont une valeur suffisante par elles-mêmes pour mériter la vie éternelle, mais en plus de cette valeur intrinsèque il faut, pour qu'elles méritent de fait le ciel, que Dieu les accepte à cette fin; et cette acceptation ne nous est notifiée que par ses promesses[5]. Cette opinion moyenne concilie la double série de textes scripturaires qui montre à la fois Dieu donnant la récompense céleste parce qu'il est fidèle en ses promesses[6], et la vie éternelle étant « grâce pour grâce[7] », salaire équitable pour la journée de travail[8]. Nos mérites dépendent de ceux de Jésus-Christ; ce serait faire injure aux mérites du Christ que d'attribuer la valeur des nôtres à la seule promesse de Dieu, non à leur dignité intrinsèque[9].

Sans doute les bonnes œuvres des justes sont toujours disproportionnées avec la béatitude éternelle, qui n'est autre que la possession de Dieu lui-même[10]. Mais pour qu'une récom-

---

1. *L. c.*, 16, p. 378.

2. Opera bona justorum meritoria esse ex condigno, non solum ratione pacti, sed etiam ratione operum. *L. c.*, 17, p. 379. — 3. *Sum. Theol.*, 1ª 2ae, q. 114, art. 3. Cf. Soto, *De natura et gratia*, 3, 7, p. 145.

4. 1ª *Sentent.*, dist. 17, q. 2.

5. Opera bona justorum meritoria esse vitae aeternae, ex condigno, ratione pacti et operis simul; non quidem quod sine pacto vel acceptatione non habeat opus bonum proportionem ad vitam aeternam, sed quia non tenetur Deus acceptare ad illam mercedem opus bonum, quamvis par et aequale mercedi, nisi conventio interveniat. — *L. c.*, 17, p. 379.

6. Cf. *supra*, p. 715 sq. — 7. *Joan.*, 1, 16.

8. *Matth.*, 20, 2 sq. — 9. *L. c.*, 17, p. 381.

10. Cf. Cajetan, *Sum. Theol.*, 1ª 2ae, q. 114, art. 3. Scot, *In 1 Sent.*, dist. 17, q. 2.

pense soit due à la valeur intrinsèque d'une œuvre en vertu de la justice distributive, il n'est pas nécessaire qu'il y ait égalité absolue entre l'œuvre et sa récompense; il suffit qu'il y ait une certaine proportion par laquelle l'auteur de l'œuvre peut être considéré comme digne de la récompense. C'est ainsi qu'un homme doué de certaines qualités, ayant rendu service à l'Église, est vraiment digne de l'épiscopat, bien que cette récompense soit très supérieure aux œuvres qui l'obtiennent[1].

Non seulement Dieu récompense les bonnes œuvres des justes selon leurs mérites, mais la récompense dépasse ces mérites[2]. Baius avait nié cette proposition, déclarant « que les bonnes œuvres des justes ne recevront pas au dernier jugement une récompense plus ample qu'elles ne la méritent devant le juste jugement de Dieu[3] ». Comment expliquer alors les fortes expressions de l'Écriture sur la récompense « abondante, donnée d'après une mesure bonne, bien pressée, débordante[4] », le salaire du jour entier accordé aux travailleurs de la dernière heure[5]; on peut encore, peut-être, citer ici l'affirmation de Paul que les épreuves de cette vie ne sont pas comparables avec la récompense qui leur est destinée[6]. La pensée des Pères, dans les passages où ils exaltent la miséricorde de Dieu envers ses enfants, ne saurait faire de doute[7]. Bellarmin trouve vraisemblable l'opinion d'après laquelle Dieu punit les méchants d'une peine moindre que ne la méritaient leurs fautes; mais ne voit pas de raison positive de l'affirmer[8].

Ce que les bonnes œuvres du juste peuvent lui mériter, ce n'est pas seulement un degré plus élevé de gloire, c'est la gloire éternelle elle-même, à quelque degré qu'on la possède[9]; cette affirmation est posée contre certains auteurs que ne nomme

1. Non requiritur absoluta aequalitas inter meritum et praemium, secundum justitiam distributivam, ut dici possit praemium deberi meritis ex condigno, etiam ex parte operis; sed sufficit ut sit proportio quaedam, secundum quam is qui meretur dici possit dignus eo praemio. *L. c.*, 18, p. 382.
2. Deum remunerare opera bona supra condignum. *L. c.*, 19, p. 382 sq.
3. *Prop.* 14. Denzinger, *Enchir.*, n° 894.
4. *Matth.*, 5, 12; *Luc.*, 6, 38. — 5. *Matth.*, 20, 9 sq. — 6. *Rom.*, 8, 18.
7. *L. c.*, p. 383. — 8. *L. c.*
9. *L. c.*, 20, p. 384.

pas Bellarmin, et d'après lesquels le juste obtient la gloire céleste dans ses degrés inférieurs en vertu de son droit héréditaire d'enfant de Dieu, et mérite par ses bonnes œuvres des degrés supérieurs de cette gloire [1]. L'Écriture, en effet, parle partout de la gloire elle-même, sans distinguer entre ses divers degrés, et la montre à la fois héritage des enfants de Dieu et récompense de leurs mérites [2]; aucune répugnance à ce qu'un même bien soit accordé à un homme à double titre. Les adultes béatifiés l'emporteront ainsi sur les enfants de deux façons; d'abord ils jouiront d'un plus haut degré de gloire, et puis, le premier degré de gloire lui-même, ils l'auront à double titre, celui d'héritage et celui de mérite; les enfants ne l'auront qu'au seul titre d'héritage [3].

Bellarmin, enfin, pour compléter son enseignement sur l'objet du mérite, résume en quelques propositions les conséquences de principes longuement établis dans les livres précédents. Un homme ne peut mériter pour lui-même « de condigno » la grâce de la justification, mais seulement son augmentation. Un seul homme, le Christ, a pu mériter à d'autres hommes « de condigno » la grâce de la justification. En revanche l'homme peut mériter « de congruo » pour lui-même, avec l'aide d'un secours spécial de Dieu, la justification, et l'Écriture comme l'histoire de l'Église montre des saints obtenant cette grâce pour des pécheurs.

De même le juste ne peut mériter « de condigno » la grâce de revenir à Dieu s'il venait à tomber, et la grâce de la persévérance finale; autrement il n'y aurait pas de juste qui ne fût du nombre des élus et des prédestinés [4]. Mais il peut mériter « de congruo » cette double grâce pour lui-même aussi bien que pour les autres [5]. Saint Thomas a nié dans la Somme [6] que le juste pût mériter « de congruo » son retour à Dieu s'il venait à tomber; mais il semble accorder ailleurs cette proposition [7]; en tout cas saint Bonaventure l'admet formellement [8]. Elle semble, d'ailleurs, avoir pour elle d'excellentes raisons. Le

1. *L. c.* — 2. Cf. *supra*, p. 706 sq. — 3. *L. c.*, p. 384.
4. *L. c.*, 22, p. 385. — 5. *L. c.* — 6. 1ª 2ªe, q. 114, art. 7.
7. *In Hebr.*, cap. 6, lect. 3. — 8. *In 2 Sent.*, dist. 28. *Expos. dub.* 2.

juste peut mériter à d'autres « de congruo » la grâce de la conversion; pourquoi ne pourrait-il se la mériter à lui-même pour le cas d'une chute? Le pécheur, aidé d'un secours spécial de Dieu, peut se mériter « de congruo » la grâce de la conversion; pourquoi le juste et l'ami de Dieu ne pourrait-il jouir du même privilège, et se prémunir ainsi contre les effets des chutes futures [1] ?

VI. DE QUELQUES BONNES ŒUVRES EN PARTICULIER.

Prière privée et publique; offices et musique d'Église. — Jeûne; le carême en particulier. — Aumône [2].

Sur la nécessité, l'efficacité, les qualités de la prière, Bellarmin se borne à reproduire la doctrine des scolastiques [3], et fait un commentaire de l'Oraison dominicale [4]. Il interprète le « oportet semper orare » d' « une persévérance et assiduité aussi grandes que possible dans la prière [5] ».

Au sujet de l'office divin, il relève vigoureusement les affirmations d'Illyricus [6] et de Brenz [7] qui y voyaient une nouveauté introduite par l'Église romaine. Il s'efforce de prouver qu'on trouve dans l'Écriture des exemples de prières faites par de saints personnages à toutes les heures que l'Église a depuis consacrées [8]; avec plus de raison il signale dès la plus haute antiquité l'usage de la prière de nuit, et de celles des différentes heures du jour [9]. L'antiquité des diverses parties de l'office, chant des psaumes, hymnes et répons, lectures variées, est démontrée [10].

---

1. *L. c.*, p. 386.

2. Pour répondre aux railleries des protestants contre les trois œuvres spéciales signalées, Pelten avait composé *De tribus bonorum operum generibus*, Coloniae, 1580. — 3. V. g. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 2ª 2ae, q. 83, art. 1.

4. *De bon. Op.*, 1 sq. *Op.*, t. 6, p. 395 sq. — 5. Dans un sermon sur la charité, prêché aux étudiants de Louvain, Bellarmin les invite éloquemment à prier « pour les pays catholiques ravagés par l'hérésie, en particulier pour l'ancienne et noble Église de France, cet illustre membre de l'Église, troublée par tant d'hérésies et de guerres. » *Conc.*, 43. *Op.*, t. 9, p. 391.

6. *Centur.*, 6, 10, p. 674; 9, 6, p. 279. — 7. *Confessio Wirteb. De hor. canon.*, p. 31. — 8. *L. c.*, 13, p. 424 sq. — 9. *L. c.*, 14, p. 427 sq. — 10. *L. c.*

A propos de la musique d'Église, que les antitrinitaires de Transylvanie interdisaient dans leurs temples [1], Bellarmin rappelle ses principales utilités — excitation de la piété, plaisir légitime et élevé, culte rendu à Dieu par le corps comme par l'âme, attrait pour le peuple des longues séances à l'église. S'il admet l'orgue dans les offices divins, « à cause des faibles qui sont dans l'Église », il veut que les airs exécutés soient pieux, sobres et modestes, et repousse les autres instruments [2].

Quant au jeûne ecclésiastique, Bellarmin concède à Chemnitz [3] que la rigueur de l'antique usage s'est considérablement adoucie; de pareils changements ne dépassent pas les pouvoirs de l'Église, et ils sont légitimés par les circonstances [4]. Si l'Église défend à certaines époques l'usage de certains mets, ce n'est pas qu'elle ressuscite, comme le prétendait Chemnitz [5], l'erreur antique sur la distinction des aliments purs et impurs; à d'autres époques de l'année, elle permet indistinctement tous les mets; l'unique raison de ses défenses est de mortifier la gourmandise en lui retranchant les aliments qui l'excitent davantage [6]. Le cardinal, en plus d'excellentes raisons pour justifier l'abstinence des aliments gras, hasarde une théorie physiologique des plus contestables pour prouver que l'usage de la viande favorise plus les tentations de la chair que celui du vin, lequel est permis en tout temps [7].

Calvin [8] et Chemnitz [9] reconnaissaient que le jeûne était recommandé dans l'Écriture comme une œuvre de pénitence et de piété, mais n'admettaient pas qu'il fût donné comme obligatoire, même en général. Bellarmin s'efforce d'établir que l'obligation générale du jeûne est énoncée dans l'Écriture, la détermination des applications particulières étant laissée à l'Église [10]. Calvin lui-même reconnaît que la pratique du jeûne et de l'abstinence remonte dans l'Église à la plus haute antiquité [11]. Le jeûne du carême, en particulier, n'est pas, comme

1. *Antith. Christi veri et falsi.* — 2. *L. c.*, 17, p. 436.
3. *Exam. conc. Trid.*, t. 4, p. 98 sq. — 4. *L. c.*, 2, 4, p. 446 sq.
5. *Examen*, t. 4, p. 102. — 6. *L. c.*, 4, p. 457 sq. — 7. *L. c.*, 5, p. 450 sq.
8. *Inst. chrét.*, 4, 12, 14. *C. R.* 35, 834. — 9. *Examen*, t. 4, p. 90.
10. *L. c.*, 6, p. 451. Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 2ª 2ᵉ, q. 147, art. 3.
11. *Inst. chrét.*, *l. c.*

le veut Calvin, une « semence de superstition », une « tyrannie », une imitation illégitime du jeûne de Jésus au désert[1]; c'est une institution apostolique, mentionnée par les plus anciens pères, et unanimement observée par l'ancienne église malgré les divergences de détail[2]; d'excellentes raisons surnaturelles ne manquent pas pour placer en ces jours, qui précèdent l'anniversaire des souffrances du Christ, et préparent à la fête de Pâques, des œuvres spéciales de pénitence; d'ailleurs le printemps n'est-il pas une époque à souhait pour l'abstinence, « cette saison où la température est douce, les poissons sains, les légumes en abondance, les travaux des champs rares[3] ».

L'aumône est également prescrite dans l'Écriture, comme la prière et le jeûne[4]. Le précepte divin oblige les riches à se dépouiller de leur superflu en faveur des pauvres, alors même que ceux-ci ne sont pas dans une nécessité extrême, ni même grave[5]; dans le cas d'une nécessité grave ou extrême du pauvre, le sacrifice de l'utile, ou même du nécessaire, peut être obligatoire[6]. Bellarmin admet, du reste, qu'on peut discuter « si le superflu du riche est dû au pauvre en rigueur de justice. On ne niera pas du moins que la charité oblige à le lui donner. Et peu importe à un damné s'il est descendu en enfer par défaut de justice ou de charité[7] ».

En revanche Bellarmin réfute avec vigueur ceux qui nient la légitimité de la propriété individuelle, ou prétendent que l'Évangile a supprimé ce droit aux chrétiens. C'est confondre les préceptes évangéliques avec les conseils; c'est méconnaître

---

1. *Inst. chrét.*, 4, 12, 20. *C. R.* 32, 839. — 2. *L. c.*, 14, p. 477.
3. *L. c.*, 16, p. 483. — 4. *L. c.*, 3, 6, p. 502. — 5. *L. c.*, 7, p. 503.
6. *L. c.*, 10, p. 509 sq. Cette doctrine de Bellarmin sur l'obligation de distribuer aux pauvres le superflu, renouvelée par lui dans son opuscule sur l'art de bien mourir (*Op.*, t. 8, p. 572), fut assez vivement critiquée de son vivant par le Maître du Sacré Palais (*Romana positio*, 1712. *Summarium*, p. 105). Bellarmin, par amour de la paix, refusa d'entrer en discussion avec lui (*ibid.*).
7. *De arte bene moriendi*, 9. *Op.*, t. 8, p. 573. Bellarmin entend ici par superflu « ces biens sans lesquels un homme peut, non seulement vivre lui-même et entretenir sa famille, mais conserver sa situation, son rang et sa dignité propre » (*De bon. Op.*, 7, p. 503).

les raisons profondes « qui nécessitent cette division des biens d'où la propriété a pris naissance[1] ». Si les premiers chrétiens sont loués d'avoir mis tous leurs biens en commun, c'est à raison des conditions spéciales dans lesquelles se trouvait l'Église naissante[2].

---

1. Ces raisons sont la paix à conserver entre les hommes, l'ardeur au travail à entretenir, le bien des familles. *L. c.*, 10, p. 510.
2. *L. c.*, p. 512.

CONCLUSION

LA MÉTHODE DE BELLARMIN.

Manque d'originalité, mais admirables dons de synthèse et d'exposition. — Loyale exposition des idées de ses adversaires. — Cet exposé est cependant incomplet. — Les arguments d'Écriture Sainte — de tradition — de raison. — Le style de Bellarmin.

En publiant le premier volume de ses Controverses, le cardinal Bellarmin a clairement exposé le but qu'il s'y propose, et l'utilité qu'il revendique pour elles.

De nombreux auteurs, de toutes nations, de tout rang, ont en ce siècle publié de beaux livres, pour la défense de notre commune foi, contre ses ennemis. L'un s'est attaché à un sujet, l'autre à un autre, et ils les ont soigneusement traités; nous nous trouvons donc aujourd'hui en possession de dissertations nombreuses, doctes, et nécessairement développées, sur toutes les matières controversées... Après tant et de si illustres travaux, il ne restait plus qu'à composer un corps de controverses proposées et développées selon un plan identique; ainsi en peu de temps, à peu de frais, avec un travail modéré, ceux auxquels la tâche incombe de lutter contre l'hérésie trouveraient, dans un arsenal unique, des armes qui leur permettraient d'affronter l'ennemi avec une sécurité suffisante; ... telle est l'œuvre que je me suis efforcé d'accomplir [1].

Qu'à cette œuvre il ait consacré de remarquables facultés, une expérience acquise par vingt années d'enseignement, ses amis, comme ses adversaires les plus convaincus l'ont reconnu. Dès l'apparition des Controverses, le cardinal Baronius saluait en elles « un très noble ouvrage semblable à cette forteresse bâtie par David, où l'on voyait suspendus mille boucliers et

---

1. *Ad lectorem. Op.*, t. 1, p. 50.

toute l'armure des vaillants[1] ». Quelques années après la mort de Bellarmin, un auteur anglican lui rendait cet hommage : « Seul, et le premier, Bellarmin exploita, avec autant de bonheur que de talent et d'habileté, cette énorme masse et ce vaste chaos de controverses, pour y faire succéder l'ordre à la confusion[2] ».

En plus d'une occasion, le cardinal a reconnu lui-même, avec cette simplicité qui fait le charme de ses écrits plus intimes, les qualités d'ordre secondaire, mais les plus appréciables de toutes chez un maître, qui le rendaient apte à sa mission. « N** eut un esprit, non pas subtil ni élevé, mais facile et prompt à s'assimiler toute doctrine[3] ». Et dans la controverse vénitienne, Jean Marsilio lui ayant reproché d'avoir « confondu certaines matières », il répond : « Ce genre est tout opposé au mien ; mes ouvrages sont loués surtout pour leur clarté et leur netteté[4] ».

Toutes les Controverses du cardinal sont construites sur le même plan. Après un exposé général des erreurs principales qu'il s'agit de réfuter, il énonce en quelques propositions claires la doctrine catholique sur la matière, et spécialement les

---

1. *Annales Eccles.*, ann. 53, n° 32.

2. Montacutus, *Apparatus ad orig. eccl. Praefat.*, n° 56. Heidegger dit, de même : « In iis quae, praeter veritatem, constabiliendis Ecclesiae romanae dogmatis, attulit, capita illa doctrinae, in quibus a vero aberrant, dissident, aut instabiles sunt ipsi Pontificii, in unum compegit atque concinnavit... ut ad liquidum perduci possit qua in re partes contendentes conveniant discrepentque. » *Hist. Papatus*, p. 312.

3. N. ingenium habuit, non subtile et elevatum, sed accommodatum ad omnia, ut aequaliter se haberet ad omnes disciplinas capiendas. *Die Selbstbiographie*, p. 31. Passionei eut le courage de trouver dans cette réflexion la preuve d'une vanité condamnable (*Voti*, p. 18) ; le rapporteur de la cause fit observer avec raison qu'elle montrait plutôt, dans un homme habitué aux plus éclatants succès, une modestie bien rare. *Positio romana*, 1828, p. 321.

4. Quest'arte è tanto lontana da me, che di nessuna cosa sono più lodate le mie scritture, che di chiarezza e distinzione. *Risposta. Op.*, t. 8, p. 73. Cependant, si l'on en croit l'auteur des *Perroniana*, le Cardinal du Perron aurait dit que Bellarmin, pour réussir, devait trouver une matière « déjà bien épluchée, et examinée par d'autres », mais que son esprit « se perd lorsqu'il a trouvé une matière encore embrouillée et où il y a beaucoup de confusion » (Bayle, art. *Bellarmin*, p. 276). Si le reproche est authentique, il ne fait pas honneur au jugement de du Perron.

textes des définitions portées par l'Église. Puis, chacune de ces propositions est démontrée par des arguments tirés de l'Écriture Sainte, des décisions des conciles et des papes, de l'enseignement des Pères, de la pratique de l'Église; presque toujours l'auteur ajoute quelques « arguments de raison » destinés à montrer, soit le bien-fondé des doctrines catholiques et leur correspondance avec ce qu'il y a de meilleur en l'homme, soit au contraire les conséquences néfastes des doctrines hétérodoxes. Nous le suivrons sur chacun de ces terrains, essayant de saisir ses procédés habituels.

Ses adversaires eux-mêmes ont rendu hommage à la loyauté avec laquelle le cardinal expose leurs théories et leurs arguments. Dans son *De sacra Scriptura*, dédié à Guillaume Cécil, l'anglican Whitaker, professeur à Cambridge, félicite Bellarmin « de son immense lecture, de sa méthode plus franche et plus simple que celle des autres papistes, de la brièveté de ses arguments qui serrent de près le sujet... Moins que les autres il altère le sens des Pères, et change malicieusement la position des controverses[1] ». Plusieurs, parmi les catholiques, trouvèrent même que le cardinal faisait la part trop belle à ses adversaires, et présentait leurs arguments avec trop de force. Le grand ennemi de Bellarmin, Peña, s'efforçant d'arracher à Paul V une condamnation des Controverses, lui affirmait « que tous les hérétiques de l'époque se servent contre l'Église, et contre l'autorité du vicaire de Jésus-Christ, des termes des Controverses, depuis qu'elles ont paru; ce qui ne prouve pas dans leur auteur un zèle solide et vraiment chrétien[2] ».

---

1. Virum multiplici lectione praeditum, qui soleret etiam apertius ac simplicius agere, quam reliqui consueverunt Papistae, et argumentum pressius urgeret, et arctius ad causam adhaeresceret... Id memini a me tributum Bellarmino, quod Patrum testimonia minus, quam alii consueverunt, corrumpat, nec statum controversiarum tam cupide malitioseque pervertat. *De Sacra Scriptura*, p. 4, 5. Le luthérien Heidegger dit également : « Non perinde malignus atque jesuitae alii,... meliore, ut plurimum, fide, adversariorum suorum argumenta allegavit, et amantior, quam illi, veritatis, sicubi erravit, prudens sciensque errare non videtur..... aperto marte, non per cuniculos et tergiversando, nobiscum egit. » *Historia Papatus*, p. 312 sq. Cf. Bayle, *Dict.*, art. *Bellarmin*, p. 276.

2. *Études*, 20 avril 1907, p. 242.

Le roi Jacques d'Angleterre raconte que dans plusieurs contrées d'Italie la vente des Controverses souffrait des difficultés, les autorités ecclésiastiques jugeant dangereux l'exposé des doctrines hétérodoxes fait par le cardinal[1]. Le cardinal du Perron ayant été accusé auprès de Bellarmin d'avoir tenu des propos analogues, l'archevêque de Capoue demanda à son illustre ami des explications; celui-ci répondit en niant la parole rapportée, et en faisant un magnifique éloge des Controverses[2].

De fait, après avoir soigneusement vérifié plusieurs centaines de citations faites par le cardinal, j'ai pu me convaincre qu'elles sont non seulement matériellement exactes, mais bien choisies parmi les passages caractéristiques des auteurs que Bellarmin réfute. Plus d'une fois il se refuse à suivre tel controversiste catholique trop zélé, qui attribuait à Luther ou à Calvin des erreurs qu'ils n'enseignèrent pas[3]; il distingue de même soigneusement entre les propositions formellement soutenues par ses adversaires, et celles qui en découlent logiquement, bien que les auteurs n'admettent pas ces conséquences de leurs principes[4].

Mais ne l'oublions pas, Bellarmin est non un historien, mais un controversiste. Son but n'est pas de donner un tableau complet des idées de ses adversaires, mais de prouver qu'ils ont bien réellement enseigné les erreurs que le concile de Trente leur reproche, et de réfuter ces erreurs. On ne saurait lui demander, par conséquent, de rendre aux qualités littéraires, à la science de ses adversaires, un hommage qu'un historien impartial leur devrait, et que Bossuet, par exemple, dans son Histoire des variations, ne leur marchandera pas[5]. Seules les

---

1. Cf. Mayer, *De fide Bellarmini et Baronii*, p. 183. Bayle, art. *Bellarmin*, p. 277. — 2. Fuligatti, *Vita*, p. 80. Cf. Theoph. Raynaud, *Erotemata*, p. 223. Bayle, art. *Bellarmin*, p. 276.

3. Cf. *De Christo*, l. 2, c. 19. *Op.*, t. 1, p. 334. Calvin et Bèze defendus contre Génébrard, *De Trinitate*, p. 43.

4. Cf. la préface du *De Christo*. *Op.*, t. 1, p. 240 sq. — De même la doctrine de Calvin, Zwingle et Bèze, sur Dieu auteur du péché. Cf. *supra*, p. 531 sq.

5. Cf. les portraits de Luther et de Calvin dans les *Variations*, l. 6, 9, 1.

erreurs des réformateurs sont signalées dans les Controverses; et le tableau n'est pas complet. Bellarmin ne s'est, de même, pas mis en peine de montrer le développement logique des théories qu'il combat. Il suit le plan qu'il s'est tracé, et à mesure que ce plan l'amène à la défense d'une doctrine catholique, il décrit les erreurs protestantes qui la contredisent, quelle que soit leur date, et leur place dans l'histoire des idées de ses adversaires; les théories de Luther et de Calvin étant ainsi démembrées, et isolées de l'ensemble, perdent beaucoup de leur force[2].

Il suit de là qu'il ne serait pas juste d'apprécier l'œuvre des réformateurs du seizième siècle uniquement par les larges citations qu'en fait le cardinal Bellarmin; son but était de justifier la doctrine catholique, non d'exposer complètement les doctrines qui la combattaient.

On peut lui reprocher encore de citer parfois de seconde main ses adversaires; c'est ainsi qu'il donne comme texte authentique de Luther les propositions condamnées par Léon X, les propos de table, ou même les extraits de Cochlaeus, et cite Wiclif et Huss d'après la *Doctrina fidei* de Thomas Waldensis.

Il expose avec beaucoup de clarté les conclusions sur lesquelles les diverses écoles catholiques s'accordent, et qui sont vraiment l'enseignement commun dans l'Église; comme les Pères du concile de Trente, il laisse de côté les expositions systématiques, et reproche souvent à ses adversaires d'attaquer, comme doctrine de l'Église, ce qui n'est que celle de telle ou telle école[2]. Si, dans la matière de la grâce, il s'est départi de cette règle, c'est qu'il lui semble que tel système de ses adversaires favorise les erreurs semipélagiennes, tel autre le calvinisme; et il se croit obligé à dénoncer le danger[3].

L'exposé des erreurs de ses adversaires, et de la doctrine ca-

---

1. Bellarmin sait du reste, parfaitement, lorsque son sujet l'y amène, montrer les variations de ses adversaires sur une question, ou au contraire la progression logique de leurs idées. On peut voir, comme exemple, le tableau qu'il trace des variations de Luther et de Mélanchthon sur le libre arbitre, ou sur les bonnes œuvres (cf. *supra*, p. 615, 695, 702).

2. Cf. *supra*, p. 39, 444.

3. Cf. *supra*, p. 578 sq., 581 sq.

tholique, étant terminé, le cardinal s'efforce de trouver, pour appuyer chacune de ses thèses, quelques textes de l'Écriture. Il a clairement enseigné que les livres saints ne suffisent pas, sans l'interprétation de l'Église, à établir nombre de points, même fondamentaux, de la foi chrétienne[1]. Comme cependant ses adversaires récusent l'autorité de la tradition, force lui est de les suivre sur leur terrain, et de leur montrer qu'ils sont en contradiction avec la seule règle de foi qu'ils admettent, l'Écriture. De là ces longues énumérations de textes, dont parfois des interprétations bien singulières sont données. Le cardinal a souvent reproché aux protestants les étranges déformations qu'ils font subir au texte sacré pour le plier à leurs idées. « Nous catholiques, nous suivons les Écritures, et ne les accommodons pas à nos opinions;... les novateurs les y accommodent, et détournent le sens des textes, en voyant partout des tropes et des métaphores, au point de faire de la parole de Dieu une règle lesbienne, un nez de cire[2] ». A-t-il toujours, lui-même, échappé à ce défaut, si commun à son époque dans les controverses ? Des vingt textes par lesquels il prouve l'existence du Purgatoire, deux ou trois seuls ont résisté à la critique, et sont apportés en preuve par les théologiens modernes[3]. Les interprétations données par Bellarmin des textes qui décrivent la personne et l'œuvre de l'Antéchrist sont souvent aussi forcées que celles des protestants qu'il combat[4]. La théorie, admise par le cardinal à la suite de saint Augustin, et d'après laquelle un même texte scripturaire peut avoir plusieurs sens littéraux[5], l'entraîne à s'écarter trop facilement de l'interprétation naturelle et obvie[6].

Si, dans son désir d'accabler ses adversaires, le cardinal a parfois cherché plutôt le nombre que la qualité de ses preu-

1. Cf. *supra*, p. 27 sq. Ailleurs il va jusqu'à dire « que sans l'interprétation des Pères et de l'Église aucun de nos dogmes ne peut être établi avec une pleine certitude ». Cf. *supra*, p. 349.
2. *Apologia adv. Praef. Monit.*, 11. *Op.*, t. 12, p. 174.
3. Cf. *supra*, p. 278 sq.
4. Cf. *supra*, p. 105 sq. — 5. Cf. *supra*, p. 31.
6. Bellarmin sait pourtant à l'occasion sacrifier des arguments dont ses devanciers faisaient usage, cf. *supra*, p. 55, 288.

ves scripturaires, il serait injuste, cependant, de méconnaître l'habileté avec laquelle, lorsqu'il trouve un argument vraiment solide, il en fait ressortir la valeur. Beaucoup des meilleures preuves d'Écriture sainte de nos dogmes ont gardé la forme qu'il leur a donnée, et ce n'est pas un mince honneur pour lui que de se voir saluer par des adversaires convaincus comme l'inspirateur des théologiens qui rédigèrent les décrets du concile du Vatican sur les prérogatives pontificales[1].

D'ailleurs, même ses interprétations les plus hasardées, il ne les tire pas de son propre fonds, comme faisaient trop souvent les protestants ; il les emprunte à des Pères, parfois aux plus grands ; et on aurait mauvaise grâce à lui reprocher d'avoir compris tel ou tel texte comme Ambroise ou Augustin.

Enfin, lorsqu'il n'est plus entraîné par l'ardeur de la controverse, et l'exemple de ses adversaires, lorsque, dans son commentaire sur les psaumes ou dans ses opuscules, il cherche seulement à bien saisir et à bien rendre le sens du texte sacré, les meilleurs juges rendent hommage à son mérite. « La méthode que le cardinal Bellarmin a suivie dans son commentaire des psaumes, dit Richard Simon, est bonne et digne de lui. Il examine le texte hébreu, qui est l'original, puis les deux anciennes versions que l'Église a autorisées. Il n'est pas cependant assez critique, et il ne paraît avoir su que médiocrement la langue hébraïque, de sorte qu'il se trompe quelquefois. Comme il écrit après Génébrard, il a pris de lui la plupart de ce qui regarde la grammaire et la critique, en y changeant seulement quelque chose. Il y a aussi des endroits qu'il aurait pu expliquer plus à la lettre, et selon le sens historique ; mais il y a bien de l'apparence qu'il ne l'a pas voulu faire, afin que son commentaire fût plus utile aux chrétiens[2] ». De nombreux exégètes protestants lui ont donné de semblables éloges[3].

Sa démonstration de l'authenticité et de la canonicité des livres saints, solide et érudite, aurait gagné à s'alléger de

---

1. Döllinger, *Die Selbstbiographie*, p. 98.
2. *Histoire crit. du vieux Testament*, l. III, c. 12, p. 425. Rotterdam, 1685.
3. Cf. Cornely, *Introd. ad S. Script.*, p. 681, 683. Paris, 1885.

quelques arguments suspects; tel l'usage liturgique attribuant tel ouvrage à tel auteur [1].

On ne saurait trop louer la vaste érudition patristique dont fait preuve l'auteur des Controverses. Sans doute plusieurs de ses devanciers avaient accumulé de précieux matériaux, mais il a encore enrichi le trésor commun, et surtout, ses dissertations exposant la pensée de tel ou tel Père sur certains points délicats, sont des modèles de méthode et de loyale discussion; telles la description des sentiments des Pères grecs sur la matière de la grâce [2], de la doctrine eucharistique de saint Augustin [3], ou des théories du même docteur sur le libre arbitre [4].

Ces dissertations, dans lesquelles le sentiment d'un Père sur un point donné est étudié avec soin, sont malheureusement rares; d'ordinaire Bellarmin accumule textes patristiques comme textes scripturaires, en les détachant de leur contexte; parfois la phrase citée prend ainsi une signification trop générale, ou même perd son vrai sens. L'implacable critique de Launoi a réussi à atténuer, ou même à anéantir, la valeur probante de plusieurs textes des premiers Pères cités par Bellarmin en faveur de la primauté romaine; il lui a suffi de les replacer dans leur contexte [5]. Le même Launoi a prouvé que dans tel ou tel cas, Bellarmin a cité un Père grec d'après une traduction latine inexacte sans la contrôler, ou, ce qui est plus grave, emprunté aux *Catenae* du moyen âge des extraits d'ouvrages apocryphes, alors que la preuve de l'inauthenticité était déjà faite [6]. Ces faits sont rares; ils suffisent pour qu'on ne puisse reproduire sans contrôle les autorités patristiques citées par le cardinal.

Bellarmin ne consent qu'avec peine à se priver d'un ar-

---

1. Cf. *supra*, p. 19 sq.
2. Cf. *supra*, p. 598. — 3. Cf. *supra*, p. 380 sq. — 4. Cf. *supra*, p. 596 sq., 634 sq., 638 sq., 644 sq.
5. Cf. *Epist.*, 2, 1, *Op.*, t. 5 (1), p. 141, 155 sq.
6. *Epist.*, 1, 1, 2. *Op.*, t. 5 (1), p. 4 sq., 13 sq. Au rapport de l'auteur des Perroniana, le Cardinal du Perron faisait à Bellarmin ce même reproche « de se servir souvent des traductions de Pères grecs sans aller voir le grec ». Bayle, art. *Bellarmin*, p. 276.

gument dont ses devanciers ont fait usage [1]; il lui arrive parfois d'utiliser dans ses Controverses des textes sur la valeur desquels lui-même a élevé des doutes; il reconnaît que les ouvrages de Denis l'Aréopagite ne lui sont attribués qu'à une époque bien postérieure [2], que de fortes objections s'opposent à ce que saint Clément de Rome soit l'auteur des Constitutions apostoliques [3]; il sait que les décrétales des premiers papes présentent des signes évidents d'inauthenticité ou d'interpolation. Cependant il fait usage de ces documents, quitte à formuler une timide restriction [4]. Papebroch lui reprochera durement d'avoir emprunté aux commentateurs médiévaux du livre des Sentences les premiers exemples d'indulgences attachées à des lieux saints [5]. D'autres railleront l'importance qu'il attache à des récits peu sûrs de visions et d'apparitions, et la place qu'il leur donne dans les argumentations les plus sérieuses [6]. Les exemples historiques apportés par lui, pour prouver que dès les premiers temps de l'Église les papes se reconnaissaient un pouvoir en matière temporelle, ont été soumis à une rude critique par Barclai, Launoi et Bossuet [7]. Par contre, rien ne prouve l'affirmation de Launoi [8] et de Mayer [9],

1. Dans les Recognitiones sur le *De monachis*, 27, Bellarmin laisse échapper cet aveu : « Epistolae Martialis apostoli, et liber Abdiae de rebus gestis apostolorum, citantur a nobis, tum hoc loco, tum etiam alibi, quoniam ab aliquibus recipiuntur, quamvis non ignoremus eos libros non esse tantae auctoritatis, ut in iis dogmata fundari possint » (*Op.*, t. 1, p. 23).

2. *De Script. eccl. Op.*, t. 12, p. 360.

3. *De Script. eccl. Op.*, t. 12, p. 359.

4. Une dissertation spéciale du cardinal, encore inédite, est intitulée *Epistolas summorum Pontificum, quae in primo tomo conciliorum habentur, a sancto Clemente usque ad Siricium, suppositias esse* (*Coll. Le B.*). Il faut cependant, pour être juste, se souvenir de la réserve significative du cardinal signalée plus haut, p. 98.

5. Cf. *supra*, p. 477. — 6. Ancillon, *Mémoire*, p. 356. Guienne, *Mémoire*, p. 251. Cf. *supra*, p. 291. — 7. Cf. *supra*, p. 139 sq.

8. *Epistolae*, 1, 10. *Op.*, t. 5 (1), p. 127.

9. *De fide Baron. et Bellarm.*, p. 176. Mayer ne cite pour toute autorité qu'un récit de Casaubon, auquel Fronton du Duc aurait affirmé qu'ayant fait à Bellarmin des objections sur la thèse en question, il reçut de lui cette réponse. « Si esses Romae aliter judicares; oportuit me ita loqui ». Launoi rapporte un propos du même genre, mais plus vague, tenu par Bellarmin à Sirmond. Les *Annales des soi-disants Jésuites* rapportent éga-

que le cardinal a, par basse flatterie, et contre ses convictions personnelles, soutenu que les prérogatives du pontife romain avaient été admises dès les premiers siècles de l'Église; cette affirmation est démentie par tout ce que nous savons de la conduite du cardinal, si ferme à soutenir en face de Sixte V et de Clément VIII ce qu'il croit être la vérité dans les matières de l'autorité pontificale et de la grâce, dût cette franchise lui attirer condamnation ou disgrâce [1]. Dans tous les écrits que nous possédons de lui, on ne constate aucune variation sur la matière.

Lorsque les besoins de la défense ne l'entraînent pas à faire usage d'arguments patristiques ou historiques peu sûrs, sa critique est plus ferme. Dès le début de sa carrière, il se préoccupa, dit-il lui-même, en préparant ses cours de théologie, « non seulement de recueillir la doctrine des anciens auteurs, mais de séparer leurs œuvres vraies et authentiques des fausses et des apocryphes ». Il rédigea dès lors un traité sur les écrivains ecclésiastiques, dans lequel « il notait par une brève censure lesquels de leurs ouvrages étaient certains, lesquels douteux, lesquels manifestement apocryphes [2] ». Nombre d'articles de cet ouvrage *De Scriptoribus Ecclesiasticis* sont des modèles de loyale et saine critique; tels ceux qu'il consacre au Pasteur d'Hermas, à saint Clément Romain, à saint Cyprien, à saint Jérôme, à saint Augustin [3]. On sait quel rôle il joua sous Clément VIII dans la réforme des légendes du Bréviaire romain [4]; il s'est montré nettement hostile à plusieurs récits apocryphes qui avaient encore à son époque de nombreux partisans; telle la donation de Constantin [5].

Bellarmin aime à corroborer ses arguments d'autorité par ces preuves de raison qui, si elles ne sont pas d'ordinaire dé-

---

lement le récit de Fronton du Duc, tiré d'un manuscrit de Dupuy, *Annales*, p. 289.

1. Cf. *supra*, p. XXII.

2. *Praefat. de Scriptoribus Ecclesiasticis*, *Op.*, éd. *Coloniae Agripp.*, 1617 sq., t. 7, p. 2. — 3. *Op.*, t. 12, p. 356, 357, 367 sq., 387 sq., 391 sq.

4. Cf. *supra*, p. 325. Les notes et remarques de Bellarmin sur la réforme des légendes du Bréviaire sont encore inédites (*Coll. Le B.*).

5. Laemmer, *Mantissa*, p. 361 sq., lettre à Baronius, 9 avril 1607.

cisives, montrent du moins la haute convenance des doctrines et des pratiques de l'Église, leur conformité avec les meilleures tendances de l'intelligence et du cœur humain, et disposent ainsi l'homme à les accepter plus facilement. Il a peu de goût cependant pour les systèmes scolastiques, et leur consacre rarement son étude. « Il ne peut être ici question, dit-il en commençant ses Controverses, de ces choses minimes dont la nature importe peu, de ces subtilités métaphysiques qu'on peut ignorer sans péril, et qu'il est quelquefois louable d'attaquer [1] ». Dans une lettre à l'auteur d'un traité sur la Trinité, il se plaint « de beaucoup de livres écrits à la manière scolastique, aride et épineuse [2] ». « La théologie, aimait-il à répéter, est avant tout théologie, et non pas métaphysique [3] ». Il sortit, un jour, d'une argumentation où l'on avait fait assaut de subtilité en disant : « Le peu de temps que nous avons serait mieux employé à l'étude de la théologie positive, de la morale et des saints Pères [4] ».

On ne saurait cependant considérer Bellarmin comme un adversaire de cette méthode scolastique que luthériens et calvinistes poursuivaient de leurs sarcasmes. Il ne manque jamais une occasion, dans les Controverses, de prendre la défense de saint Thomas d'Aquin et de ses disciples; il fait à leurs doctrines large et belle part dans ses expositions du dogme catholique; il aime à montrer leur accord avec cette antiquité chrétienne dont les protestants prétendaient se faire les défenseurs [5]. Quand il doit se séparer de saint Thomas sur un point spécial, c'est pour lui un vrai regret, et il le laisse voir [6]. Chargé par la cinquième congrégation de son ordre, en 1593, de la révision du *Ratio studiorum,* il contribua à faire

1. Agendum est, non de rebus levibus, quae parum refert utrum sic an aliter se habeant, non de metaphysicis subtilitatibus, quae sine periculo ignorari, et interdum etiam cum laude oppugnari possunt. *Praef. Controv. Op.*, t. 1, p. 54.

2. Cum existimarem libros tuos de Trinitate esse similes aliis multis, qui scholastice, ac per hoc aride et spinose, scripti sunt... *Epistolae*, 161, p. 245. — 3. Couderc, *Vie*, t. 1, p. 95.

4. Couderc, *Vie*, t. 1, p. 95.

5. Cf. *supra*, p. 346, 479, 482. — 6. Cf. *supra*, p. 317.

porter la règle qui recommande de suivre particulièrement saint Thomas comme auteur [1]. Lui-même était, à l'occasion, fort capable de tenir sa place dans une argumentation scolastique. « Argumentant un jour sur la Trinité contre le P. Rutilio Gumbersini, qui avoit un fort bel esprit », il poussa si bien sa pointe que Gabriel Vazquez, qui présidait la dispute, en fut émerveillé; « jamais il n'eust pensé que le P. Bellarmin eust esté si frais en ces grandes subtilitez de telle matière [2] ». Ses théories sur l'origine du pouvoir dans la société, la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie et la transsubstantiation, l'accord de la grâce et de la liberté, suffiraient à montrer quel profit il a tiré de la méthode scolastique [3].

D'ordinaire, cependant, pour lui, l'argument de raison n'est pas un argument métaphysique, mais un argument de convenance morale. Telles de ses démonstrations sur les avantages que l'État retire de son étroite union avec l'Église [4], les droits et les devoirs du pouvoir chrétien [5], les bienfaits des sacrements [6], la nécessité morale de l'existence du Purgatoire [7], les convenances du culte des saints [8], sont des modèles et ont été bien souvent reproduites. Il est surtout habile à montrer les conséquences désastreuses des principes protestants, qu'il s'agisse du libre examen [9], de l'inutilité des œuvres pour le salut [10], des théories luthériennes ou calvinistes sur le libre arbitre [11].

Terminons en disant quelques mots du style de Bellarmin dans ses différents ouvrages. Le Cardinal a été souvent loué, même par des adversaires, pour la dignité et la modération de ton qu'il garde dans sa polémique. « Quoiqu'il n'épargne pas les protestants, il ne s'est point laissé aller aux invectives et

1. Döllinger, *Die Selbstbiographie,* note 27, p. 139.
2. Fuligatti, *Vie,* trad. Morin, p. 111. — 3. Cf. *supra,* p. 199 sq., 401 sq., 606, 621 sq. — 4. Cf. *supra,* p. 259 sq.
5. Cf. *supra,* p. 252 sq. — 6. Cf. *supra,* p. 344, 350, 416 sq., 439 sq., 459 sq.
7. Cf. *supra,* p. 283. — 8. Cf. *supra,* p. 306 sq.
9. Cf. *supra,* p. 31 sq.
10. Cf. *supra,* p. 699 sq. — 11. Cf. *supra,* p. 617 sq.

aux emportements de quelques petits controversistes, qui ont eu plus de zèle que d'érudition et de capacité [1] ». L'éloge paraîtra quelque peu exagéré à un lecteur des Controverses habitué à voir Bellarmin apprécier rudement les « mensonges », « fausetés », « turpitudes », de ses adversaires [2], affirmer que « parmi les hérétiques il n'y a pas un homme de bien [3] » et leur souhaiter charitablement l'échafaud ou le bûcher [4]. Il faut se rappeler quel était alors le ton de la polémique protestante, même chez les plus grands, à commencer par Luther et Calvin; les duretés du cardinal paraîtront bien peu de chose à côté de celles de ses adversaires.

Scaliger écrivait dédaigneusement : « Le style de Bellarmin est mauvais; je ne le lirai pas, ne voulant pas faire mauvais emploi de bonnes heures de travail [5] ». D'autres se sont montrés moins sévères, et ont loué « l'art, la clarté, le soin, l'élégance [6] » avec lesquels le cardinal a traité les plus épineuses matières; son style « serré, net et précis, qui n'a pas cette sécheresse, cette obscurité, cette barbarie qui se rencontrent dans quelques scolastiques [7] ». D'ailleurs, dans ses opuscules de piété, dans ses sermons de Louvain surtout, on sent une chaleur, une émotion vraie, une discrète et souriante ironie, qui expliquent le grand succès dont Bellarmin orateur jouit toujours, au témoignage de ses contemporains [8].

Un loyal adversaire de Bellarmin expliquant pourquoi il s'attachait avec tant de soin à la réfutation du cardinal, s'exprime en ces termes : « En réfutant ses raisons, toutes celles de tous les docteurs ultramontains sont réfutées. Car Bel-

---

1. Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Utrecht, 1745, t. 17, p. 23; cf. Nicéron, *Mémoires*, t. 31, p. 23.
2. Cf. *supra*, p. 327, 344. — 3. Cf. *supra*, p. 190. — 4. Cf. *supra*, p. 237, 262.
5. Quod male scripsit non legam, nec male bonas horas perdam. Bayle, art. *Bellarmin*, p. 279.
6. Montacut, *Praef. ad apparatum*, n° 56. Cf. Whitaker, *De Sacra Scriptura*, p. 3, 4.
7. Ellies du Pin, *Bibliothèque, loc. cit.*
8. On trouvera d'intéressants témoignages des auditeurs de Bellarmin à Louvain dans l'*Annuaire de l'Université Catholique de Louvain* (1841), p. 164 sq.

larmin vaut à lui seul tous ces docteurs; il a réuni tout ce qu'il y avoit de plus fort, et en apparence de plus raisonnable, dans tous ceux qui avoient écrit avant lui; et tous ceux qui sont venus ensuite se sont fait gloire de ne parler que d'après lui [1] ». Les admirateurs les plus convaincus du grand cardinal n'auraient pas autrement parlé.

---

1. Guienne, *Mémoire*, p. 271.

TABLE ALPHABÉTIQUE

Acquaviva. Décret sur la grâce efficace, 665.

Adam. État d'innocence, 511 sq. — Péché originel, 542. — Tous les hommes descendent d'Adam, et comment, 549.

Adrien VI, pape. Infaillibilité pontificale, 113.

Ailly (Pierre d'). Connaissance naturelle de Dieu, 614.

Albert le Grand. Liberté, 604.

Ales (Alexandre de). Communion sous les deux espèces, 418. — Liberté, 604.

Alexandre VI, pape. Bulle de partage du Nouveau Monde, 131.

Almain. Infaillibilité pontificale, 113. — Péchés mortel et véniel, 525. — Libre arbitre et concours divin, 621.

Altembourg (Colloque). Contrition, 454.

Ame humaine. Son origine, 548.

Amour de Dieu. Obligation de ce précepte, 530 sq.

Anabaptistes. Définition des Sacrements, 331. — Baptême des enfants, 363.

Anselme (Saint). Immaculée Conception, 553.

Antéchrist. Comparé au pape, 102 sq.

Anténicéens (Pères). Doctrine sur la divinité de J.-C., 52 sq.

Antitrinitaires. Trinité, 50 sq., 54 sq. — Incarnation, 59 sq. — Propriété ecclésiastique, 214. — Pouvoir civil, 245, 254. — Droit de guerre, 255. — Office divin, 724.

Apôtres. Privilèges spéciaux, 79, 128. — Juridiction immédiate de J.-C., 127.

Augsbourg (Confession d'). Notes de l'Église, 180. — Sacrements. Nom, 327. — Sacrements. Définition, 330.

Augustin (Saint). Vérité des Livres Saints, 12. — Sens de l'Écriture, 31 sq. — Interprétation de l'Écriture, 34. — Les nombres, 56. — Médiation du Christ, 70. — Primauté de Pierre, 81, 84, 86. — Corps et âme de l'Église, 170 sq. — Répression de l'hérésie, 263. — Bonheur des Saints, 300 sq. — Doctrine eucharistique, 380 sq. — Dieu et la cause du péché, 540 sq. — Origine de l'âme humaine, 548. — Enfants morts sans baptême, 563 sq. — Grâces suffisante et efficace, 578, 582. — Prédestination, 596 sq. — Grâce et libre arbitre, 634 sq., 656 sq. — Bonnes œuvres des infidèles, 635 sq., 638 sq. — Libre arbitre, 645 sq. — Grâce et actions surnaturelles, 651 sq. — Justification, 683 sq. — Nécessité des bonnes œuvres, 700 sq.

Aumône. Obligation. Pratique, 725 sq.

Auxerre (Guillaume d'). Mérite des œuvres, 716 sq.

Auxiliis (Controverses de). Rôle de Bellarmin, XXI, 515.

Baius. Réfuté par Bellarmin, XVII, XVIII. État d'innocence originelle, 516 sq., 521. — Péchés mortel

et véniel, 529. — Liberté, 603. — Mérite des œuvres, 712, 714 sq., 716, 721.
Bâle (Concile de). Pas œcuménique, 153, 168.
Bañez. Appréciation de Bellarmin sur ses doctrines, XXI sq., 661, 664 sq. — Culte des images, 317. — Grâce efficace, 581 sq. — Liberté et concours divin, 621.
Baptême. Comparé à la profession religieuse, 228. — Baptême pour les morts, 280, 362. — Définition, 356. — Matière et forme, 356 sq. — Baptême in Nomine Christi, 357. — Nécessité du Baptême pour le salut, 358 sq. — Institution, 360. — Baptême de sang, 360. — Baptême de désir, 361. — Ministre, 362. — Baptême des enfants, 363. — Vertus infuses, 366. Efficacité, 366 sq. — Baptême de Jean et Baptême de Jésus, 368.
Barclai (Guillaume). Controverse avec Bellarmin, XXV. — Arguments contre le pouvoir du Pape dans les matières temporelles, 136, 139, 141, 142. — Pape commandant le tyrannicide, 146, 148. — Immunités ecclésiastiques, 218. — Origine du pouvoir, 247, 274. — Pas de droit de révolte contre le pouvoir civil, 271, 274.
Bellarmin. Carrière, XI sq., XVII sq. — Cause de béatification, XIV, 223, 241. — Correction de la Vulgate, 24 sq. — Doctrine sur les faits dogmatiques calomniée, 122 sq. — Mis à l'Index, 144 sq. — Varie sur l'origine des immunités ecclésiastiques, 223. — Accusé de tutiorisme, 224. — Accusé pour sa doctrine sur le culte des Saints, 303, 304, 317. — N'a pas varié sur les Indulgences, 485. — Bellarmin et Molina, 578 sq., 601. — Bellarmin et la prédestination, 601 sq. — Variation sur la grâce efficace, 660 sq. — Doctrine toujours opposée à la prédétermination physique, 659 sq., 665. — Doctrine sur l'aumône attaquée, 725. — Méthode, 726 sq. — Appréciations d'adversaires, 726 sq. — Arguments métaphysiques, 735.
Bernard (Saint). Luxe des églises, 323. — Immaculée Conception, 553. — Certitude de la justice, 688.
Bèze. Descente du Christ aux enfers, 67. — Autorité pontificale, 80. — Répression de l'hérésie, 262. — Péchés mortel et véniel, 528 sq. — Dieu cause du péché, 531 sq.
Blackwell. Rapports avec Bellarmin, XXIV.
Bonaventure (Saint). Descente du Christ aux enfers, 68. — Vœux de religion, 235, 243. — Purgatoire, 293. — Bonheur des Saints, 301. — Institution des sacrements, 339 sq. — Indulgences, 484. — Enfants morts sans baptême, 565. — Libre arbitre, 601. — Conditions du mérite, 717.
Bossuet. Arguments contre le pouvoir du pape au temporel, 141.
Brenz. Traductions de la Bible, 27. — Clarté de l'Écriture, 28. — Tradition, 41, 44. — Ubiquisme, 59, 62, 63. — Gouvernement de l'Église, 74. — Membres des conciles, 157. — Mérite des œuvres, 705. — Office divin, 723.
Buridan. Libre arbitre, 615.
Butzer. Descente du Christ aux enfers, 67. — Liberté, 602, 615.

Cajétan. Œuvres, XII. — Canon des livres saints, 11, 12, 13. — Primauté du pape, 73. — Pape hérétique, 100 sq. — Membres des Conciles, 157. — Purgatoire, 295. — Indulgences, 485, 486 sq. — Mariage, 504, 508. — Prédestination, 593. — Liberté, 610. — Libre arbitre et décrets divins, 620. — Concours divin, 627. — Mérite, 720.
Calvin. Inspiration de l'Écriture, 2, 5. — Canon des livres saints, 11. — Texte des livres saints, 15. — Vulgate, 20 sq. — Traductions en langue vulgaire, 25. — Interpré-

tation de l'Écriture, 36. — Tradition, 37, 47. — Discernement de l'Écriture, 41. — Divinité de J.-C., 57. — Science humaine de J.-C., 61. — Descente du Christ aux enfers, 67. — Médiation du Christ, 70. — Mérites du Christ, 71. — Forme aristocratique de l'Église, 76 sq., 79. — Primauté de Pierre, 80 sq., 83, 84, 85, 87. — Pierre, évêque de Rome, 90. — Les papes, successeurs de Pierre, 92, 94, 96, 98, 99, 102, 110. — Le pape antéchrist, 102 sq., 109. — Infaillibilité pontificale, 113. — Rites et cérémonies, 126. — État pontifical, 148 sq. — Convocation des Conciles, 154. — Autorité du Concile, 159, 160, 162. — Concile et Écriture, 159, 164. — Notion de l'Église, 170. — Infaillibilité de l'Église, 176. — Notes de l'Église, 180. — Inutilité de la preuve par les miracles, 192. — Distinction des clercs et des laïques, 195. — Élection des clercs, 196. — Évêque comparé au prêtre, 203. — Ordres Mineurs, 203. — Cardinaux, 207. — Célibat ecclésiastique, 210. — Digamie et ordination, 213. — Immunités ecclésiastiques, 217. — Vie monastique, 228, 229, 242. — Vœux de religion, 233, 236. — Moines mendiants, 243. — Meilleure forme de gouvernement, 250. — Droits du pouvoir civil, 254. — Répression de l'hérésie, 262. — Purgatoire, 282 sq., 291. — Culte des Saints, 304, 306 sq., 308. — Reliques et images, 312, 314 sq., 318. — Églises et temples, 320. — Pèlerinages, 323. — Sanctification du dimanche, 324. — Définition des sacrements, 332. — Paroles sacramentelles, 335, 336 sq. — Ministre des sacrements, 341. — Intention du ministre, 342. — Efficacité des sacrements, 344. — Sacrements de l'ancienne loi, 347. — Nombre des Sacrements, 351, 352. — Cérémonies ecclésiastiques, 354 sq. — Baptême, 356, 358, 362, 366, 367. — Confirmation, 369, 370. — Eucharistie. Présence réelle, 384, 393, 398 sq. — Transsubstantiation, 406 sq. — Sacrement d'Eucharistie, 408, 410. — Attaques à la messe, 424 sq., 427, 429, 435. — Pénitence et baptême, 445, 447. — Sacrement de pénitence, 446. — Parties de la pénitence, 452. — Contrition, 456 sq. — Confession, 461 sq., 464 sq. — Satisfaction, 468, 470 sq. — Indulgences, 481, 487 sq. — Extrême-Onction, 492 sq. — Mariage, 497 sq., 504, 506. — Péché originel, 511, 543, 556, 554 sq., 556. — Péchés mortel et véniel, 524 sq., 526 sq., 530. — Dieu cause du péché, 531 sq., 535, 541. — Grâce habituelle, 570. — Grâce efficace, 576. — Grâce suffisante, 585. — Liberté, 602. — Liberté en Dieu, 610. — Liberté après le péché originel, 613 sq. — Connaissance naturelle de Dieu, 613 sq. — Libre arbitre et actions naturelles, 615 sq. — Libre arbitre et volonté divine, 620, 628. — Connaissance des vérités morales, 630. — Libre arbitre et actions morales, 639 sq. — Grâce et libre arbitre, 655 sq. — Foi justifiante, 667 sq., 669, 672, 675, 677. — Justification, 678, 681 sq. — Certitude de la justice, 685 sq. — Inamissibilité de la justice, 690 sq. — Bonnes œuvres, 694 sq., 701 sq. 703. — Mérite, 705 sq., 710. — Jeûne, 724 sq.

Canisius (Bienheureux Pierre). Virginité de Marie, 236.

Cano (Melchior). Texte des livres saints, 15. — Tradition, 43, 46. — Mariage, 500 sq.

Cardinaux. Électeurs du pape, 201 sq. — Origines, 207.

Cassander. Tolérance religieuse, 260.

Castro. Membres de l'Église, 171. — Mariage, 499.

Catéchismes. Contemporains de Bellarmin, XIII.

Catharin. Œuvres, XII. — Culte des

images, 312, 316. — Intention du ministre des sacrements, 342. — Mariage, 504. — Péché originel, 559. — Enfants morts sans baptême, 562. — Prédestination, 594. — Certitude de la justice, 686 sq.

Célibat ecclésiastique. De droit ecclésiastique, 208 sq. — Objections, 211 sq.

Centuriateurs de Magdebourg. — Voir *Illyricus.*

Charité. Identifiée avec la grâce habituelle, 573.

Chemnitz. Canon des livres saints, 11. — Texte des livres saints, 15. — Vulgate, 20 sq. — Traductions en langue vulgaire, 25 sq. — Tradition, 41, 43, 44, 47, 48. — Médiation du Christ, 70. — Sacrements, Définition, 329. — Lavement des pieds, 351. — Confirmation, 369. — Eucharistie. Transsubstantiation, 405. — Sacrement d'Eucharistie, 408. — Attaques à la Messe, 429 sq., 435, 437. — Messes des Saints, 441. — Messes privées, 441 sq. — Sacrement de pénitence, 446 sq. — Contrition, 454 sq., 456. — Confession, 461, 464 sq. — Satisfaction, 470. — Indulgences, 481, 488 sq. — Mariage, 498, 500, 505, 506. — Immaculée Conception, 550, 552 sq. — Péché originel, 554, 556. — Bonnes œuvres des infidèles, 636 sq. — Grâce et libre arbitre, 655. — Foi justifiante, 667. — Certitude de la justice, 685, 689. — Inamissibilité de la justice, 690. — Mérite des œuvres, 705. — Jeûne, 724.

Chorévêques. Origine et fonctions, 208.

Chrysostome (Saint Jean). Texte des livres saints, 15. — Primauté de Pierre, 86. — Évêques et prêtres, 205. — Prédestination, 598. — Grâce pour les actions surnaturelles, 652.

Chytraeus. Le pape antéchrist, 110.

Ciaia (Angelo). Traité que lui adresse Bellarmin, XXVI, 224.

Circoncision. Efficacité, 347.

Clément VIII. Rapports avec Bellarmin, XX sq., XXII sq. — Rôle dans la Controverse *De Auxiliis*, XXI sq., 317. — Correction de la Vulgate, 24 sq. — Restreint concessions d'Indulgences, 484.

Clercs. Séparation des fidèles, 195 sq. — Élection, 198 sq. — Hiérarchie, 202 sq. — Célibat, 208 sq. — Digamie, 212 sq. — Propriété ecclésiastique, 214 sq. — Immunités pour les personnes et les biens; leur origine, 217.

Cologne (Enchiridion de). Certitude de la justice, 686.

Conception (Immaculée), XXVI, 325, 550 sq.

Conciles généraux. Autorité des Conciles et de l'Écriture, 6, 165. — Œcuménicité, 77, 158 sq. — Utilité, 118 sq., 153 sq. — Énumération, 151 sq. — Divisions, 152. — Convocation, 154 sq. — Membres, 157 sq. — Présidence par le pape, 159 sq. — Infaillibilité, 160. — Confirmation par le pape, 162 sq. — Concile inférieur au pape, 165 sq.

Conciles particuliers. — Utilité, 151. — Autorité, 161 sq. — Infaillibilité avec l'approbation pontificale, 161.

Concorde évangélique. Réfutée par Bellarmin, XVIII. — Ubiquisme, 59.

Concours divin. Concours déterminant, 621 sq. — Concours simultané, 623. — Motion divine, 626 sq.

Confesseurs des princes. Rôle et devoirs, 253.

Confirmation. Institution, 369 sq. — Matière, 372. — Forme, 374. — Ministre, 375.

Congruisme. Exposé, 583 sq.

Conseils évangéliques. Nature, 229 sq.

Constance (Concile de). Décrets sur la primauté des conciles interprétés par Bellarmin, 168.

Contrition. Confer *Pénitence.*

Covarruvias. Immunités ecclésiastiques, 218, 222.
Croix. Signe de la Croix. Efficacité, 319.
Cyprien (Saint). Question du baptême des hérétiques, 45, 119. — Témoignages de la primauté romaine, 95.
Cyrille d'Alexandrie (Saint). Procession du Saint-Esprit, 58.

Décrétales (Fausses). Opinion de Bellarmin, 94.
Delfini. Évêques et prêtres, 206.
Denys l'Aréopagite. Opinion de Bellarmin, 43.
Dieu. Connaissance naturelle, 613 sq. — Science divine et liberté humaine, 625.
Digamie. Empêchement à l'ordination, 212 sq.
Dimanche. Sanctification, 324.
Dîme. Obligation. Son origine, 214 sq.—L'Église peut y renoncer, 216.
Dogmatiques (Faits). Doctrine de Bellarmin, 112, 113, 121 sq.
Driedo. Canon des livres saints, 11. — Textes des livres saints, 16. — Catholicité de l'Église, 185. — Immunités ecclésiastiques, 218. — Péché originel, 558. — Enfants morts sans baptême, 562 sq. — Analyse de la conversion du pécheur, 657.
Dumoulin. Autorité des Conciles, 151. — Convocation du Concile par le prince temporel, 154.
Duperron (Cardinal). Apprécie Bellarmin, 728.
Durand. Descente du Christ aux Enfers, 68. — Culte des images, 313, 316. — Caractère produit par trois sacrements, 348. — Pénitence. Essence, 450. — Indulgences, 473, 478 sq. — Grâce et charité, 573 sq. — Liberté, 604. Concours divin, 615 sq., 620. — Conditions du mérite, 719.

Écriture Sainte. Inspiration, 1 sq. — Accord des Écrivains sacrés, 3. — Nature de l'inspiration, 5. — Inspiration et révélation, 5. — Authenticité, 8. — Canonicité, 8. — Protocanoniques et deutérocanoniques, 8 sq. — Apocryphes, 14. — Texte des livres saints, 14 sq. — Versions, 16 sq. — Traductions en langue vulgaire, 25. — Obscurité de l'Écriture, 28 sq. — Juge des controverses, 30 sq. — Sens de l'Écriture, 31 sq.
Écrouelles. Guéries par les rois de France, 576.
Église. Avant Jésus-Christ, 39. — Forme monarchique, 74 sq. — Conceptions hérétiques, 170. — Membres de l'Église, 170 sq., 260. — Corps et âme de l'Église, 170 sq. — Rapports avec hérétiques et schismatiques, 171 sq., 259 sq. — Mélange des bons et des méchants, 172 sq. — Visibilité de l'Église, 175 sq. — Permanence de l'Église, 176, 184. — Infaillibilité, 176 sq. — Notes de l'Église, 179 sq. — Réfutation des notes protestantes, 180 sq. — Nom de catholique, 183. Antiquité, 183 sq. — Catholicité, 185 sq. — Apostolicité, 187. — Unité, 188. — Sainteté de doctrine, 189. — Sainteté de vie, 190 sq. — Miracles, 190 sq. — Rapports avec l'État, 132, 222, 221, 252, 258 sq.
Églises (Temples). Présence spéciale de Dieu, 319. — Églises en l'honneur des Saints, 321. — Consécration, 321. — Luxe des églises; légitimité, abus, 322 sq.
Élie. Apparition à la fin du monde, 105.
Enfants morts sans baptême. Leur sort éternel, 563 sq.
Enfer. Feu de l'Enfer, 293.
Erasme. Canon des livres saints, 11, 12, 13. — Trinité, 51. — Primauté de Pierre, 80, 81. — Célibat ecclésiastique, 209. — Purgatoire, 280. — Vœux aux saints, 323. — Pénitence, 441. — Confession dans les premiers siècles, 361. — Mariage, 504, 506. — Péché originel, 545.

Esprit-Saint. Divinité, 53 sq. — Procession *ab utroque*, 54 sq.
Estienne (Henri). Culte des images, 311.
Eucharistie. Présence réelle. Preuves scripturaires, 377 sq. — Objections protestantes, 385 sq. — Présence réelle. Preuves de tradition, 389 sq. — La présence réelle et la raison, 394 sq. — État du Corps eucharistique du Christ, 395 sq. — Objections de raison, 398 sq. — Transsubstantiation, 400 sq. — Conversion adductive, 401 sq. — Sacrement d'Eucharistie; ses éléments, 408 sq. — Matière et forme, 412 sq. — Épiclèse, 412. — Ministre est le prêtre seul, 413. — Préparation à la communion, 414. — Communion fréquente, 416. — Communion sous les deux espèces, 417 sq. — Sacrifice eucharistique. Notion, 424 sq. — Arguments scripturaires, 427 sq. — L'action sacrificatrice; explication, 437. — Fins du sacrifice, 439 sq. — Messes des Saints, 441. — Messes privées, 442.
Évêque. Élection, 75. — Métropolitains et suffragants, 97. — Juridiction médiate par le pape, 127 sq. — Successeur des apôtres, 129. — Peut être prince temporel, 149. — Pouvoir d'ordre, 197. — Élection par le peuple, 199. — Supérieur au prêtre, 204. — Consécration, 494 sq.
Évidence. Évidence de vérité et de crédibilité, 182.
Extrême-Onction. Origine et nature, 492 sq.

Fénelon. Doctrine sur les faits dogmatiques, 122 sq.
Fêtes. Origine. Légitimité, 324.
Fisher (Jean). Purgatoire, 288. — Indulgences, 487. — Péchés mortel et véniel, 525.
Florence (Concile de). Matière et forme des sacrements, 335. — Matière de la pénitence, 449. — Ordre, 494.
Foi. Actes préliminaires à la foi, 650 sq. — Conditions de la foi, 651 sq., 669 sq. — Foi justifiante, 666 sq., 678 sq. — Foi séparable des œuvres, 672 sq.
Fraticelles. Dîme, 215.

Galien. Répression des doctrines dangereuses, 263.
Galilée. Bellarmin et son procès, XXVI.
Gentili. Trinité, 51.
Georgius (François). Paradis terrestre, 522.
Gerson. Infaillibilité pontificale, 113. — Pape et Concile, 167. — Droits du pouvoir civil, 254. — Indulgences, 483. — Péchés mortel et véniel, 525.
Grâce. Divisions de la grâce, 567 sq. — Grâces efficace et suffisante, 540, 568 sq., 576 sq. — Grâces habituelle et actuelle, 568 sq. — Grâce habituelle et charité, 573. — Grâce habituelle distincte du Saint-Esprit, 575. — Nature de la grâce efficace, 578 sq., 583 sq. — Grâces opérante et coopérante, 584 sq. — La grâce suffisante accordée à tous, 585 sq. — Grâce et libre arbitre, 629 sq. — Grâce et actions morales, 629 sq. — Grâce et actions surnaturelles, 648 sq.
Grecs schismatiques. Procession du Saint-Esprit, 57 sq. — Purgatoire, 286 sq. — Bonheur des Saints, 399 sq.
Grégoire le Grand (Saint). Primauté du pape, 95. — Rapports avec les empereurs, 99. — Pouvoir du pape au temporel, 139. — Purgatoire, 282, 289. — Apparitions d'âmes, 289, 291 sq. — Salut de Trajan, 294.
Grégoire VII (Saint). Pouvoir du pape au temporel, 140.
Guerre. Légitimité. Conditions, 256 sq.
Guienne. Arguments contre le pouvoir du pape au temporel, 143, 143, 244. — Pape commandant le tyrannicide, 146, 147. — Origine

du pouvoir, 244. — Appréciation sur Bellarmin, 737.
Guillaume de Saint-Amour. Attaque aux moines mendiants, 243.

Hamelmann. Tradition, 43.
Henri VIII, roi d'Angleterre. Discussion de son divorce, 507 sq.
Hérétiques. Répression par le pouvoir civil, 261 sq.
Hervé. Libre arbitre, 604.
Hesshusen. Le pape Antéchrist, 110. — Indulgences, 487. — Immaculée Conception, 550. — Libre arbitre, 614.
Hilaire (Saint). Texte des livres saints, 15.
Honorius (Pape). Prétendu monothélisme, 120. — Condamnation par le 6e concile, 120.
Hosius (Cardinal). Traductions de la Bible, 25.
Huss (Jean). Primauté du pape, 96. — Juridiction coactive du pape, 125. — Pape et Concile, 166. — Élection des clercs, 196, 198. — Répression de l'hérésie, 262.
Hypostases. Controverse des trois hypostases, 54.

Illyricus. Gouvernement de l'Église, 74, 78. — Primauté de Pierre, 82, 86. — Fautes de Pierre, 88. — Pierre à Rome, 90. — Les papes successeurs de Pierre, 92, 99. — Fausses décrétales, 95. — Le pape Antéchrist, 103, 104, 108, 109. — Papesse Jeanne, 110 sq. — Convocation des Conciles, 154. — Autorité des Conciles, 162. — Divisions entre les sectes hérétiques, 185. — Culte des Saints, 304. — Reliques, 310. — Images, 318. — Églises et temples, 320. — Consécration des églises, 321. — Pèlerinages, 323. — Péché originel, 553. — Prière publique, 723.
Images. Culte rendu, 311 sq., 316 sq. — Images de Dieu et des saints, 314 sq.
Immunités ecclésiastiques. Existence, 217 sq. — Origine, 220 sq.
Indulgences. Trésor de l'Église, 472. — Application par les indulgences, 476 sq. — Origine historique des indulgences, 477 sq. — Nature des indulgences, 479. — Indulgences anciennes et modernes, 481 sq., 489, 490. — Causes des indulgences, 484. — Indulgences pour les défunts, 485 sq.
Infidèles. Leurs bonnes œuvres, 636.
Innocent Ier, pape. L'Épiscopat, 128. — Extrême-Onction, 493.
Innocent III, pape. Jugement particulier, 289.
Innocent IV, pape. Le pouvoir indirect du pape, 141.
Inspirations privées, 3, 4, 35.
Intention. Intention nécessaire au mérite, 717 sq.

Jacques Ier, roi d'Angleterre. Controverses avec Bellarmin, XXIII sq. — Canon des livres saints, 9. — Pouvoir du pape au temporel, 142. — Pape commandant le tyrannicide, 146. — Origine du pouvoir, 246, 249. — Révolte contre le pouvoir civil jamais permise, 270 sq., 273.
Jansénistes. Doctrine sur les faits dogmatiques, 121 sq.
Jansenius (Corneille). Paradis terrestre, 522.
Jean XXII. Doctrine sur la vision béatifique, 113, 121, 298.
Jérémie de Constantinople (Patriarche). Procession de l'Esprit-Saint, 57.
Jérôme (Saint). Les deutérocanoniques, 10. — Travaux bibliques, 17 sq., 22 sq. — Évêques et prêtres, 206 sq. — Défense des conseils évangéliques, 239.
Jésus-Christ. Divinité, 52 sq. — Génération, 54 sq. — Incarnation, 59 sq. — Union hypostatique, 59 sq. — Communication des idiomes, 60 sq. — Pas d'ubiquisme, 61 sq. — Science humaine du Christ, 63 sq. — Descente aux Enfers, 66 sq. — Médiation; son

mode, 69 sq. — Mérites, 70 sq, 283, 712.
Jeûne. Origine. Pratique, 724 sq.
Jugement particulier. Existence, 288 sq. — Circonstances, 289.
Jules II, pape. Défendu par Bellarmin, 150.
Justice. Justice originelle, 511 sq. — Justice incertaine, 685 sq. — Justice amissible, 690 sq. — Justice inégale, 692 sq.
Justification. Analyse, 657 sq., 678 sq. — Foi justifiante, 667 sq. — Dispositions à la justification, 667 sq.

Ladislas de Pologne. Traité que lui adresse Bellarmin, XXVII.
Latran (Concile de). Confession, 464.
Launoi. Arguments contre le pouvoir du pape au temporel, 141. — Réfutations de Bellarmin, 732.
Lavement des pieds. N'est pas un sacrement, 351.
Lefèvre d'Etaples. Ubiquisme, 59. — Péché originel, 545.
Léon le Grand (Saint). L'épiscopat, 128.
Lessius. Controverse avec l'université de Louvain, XIX. — Inspiration de l'Écriture, 7 sq. — Prédestination, 599. — Grâce et libre arbitre, 660 sq.
Liberté de penser. Dangers, 258 sq.
Libre arbitre. Définition, 602. — Liberté de coaction et de nécessité, 602 sq. — Notion détaillée, 603 sq. — Libre arbitre et dernier jugement pratique, 606 sq. — Libre arbitre en Dieu, 610. — Libre arbitre après le péché originel, 612 sq. — Libre arbitre et actions naturelles, 614 sq. — Libre arbitre et motion divine, 619 sq., 623 sq., 626 sq. — Libre arbitre et science divine, 619 sq., 624 sq. — Libre arbitre et concours divin, 621 sq. — Libre arbitre et actions morales, 629 sq., 639 sq. — Libre arbitre et actions surnaturelles, 648 sq.
Loi. Force obligatoire de la loi civile, 254 sq. — Loi ancienne et loi nouvelle, 695 sq.
Lombard (Pierre). Mérites du Christ, 70. — Bonheur des Saints, 301. — Baptême, 368. — État d'innocence originelle, 513. — Péché originel, 558. — Enfants morts sans baptême, 562. — Grâce habituelle et Saint-Esprit, 565. — Liberté, 602 sq., 609.
Luther. Inspiration de l'Écriture, 2. — Canon des livres saints, 10. — Texte des livres saints, 18 sq. — Clarté de l'Écriture, 28. — Interprétation de l'Écriture, 36. — Tradition, 38. — Ubiquisme, 59, 62. — Gouvernement de l'Église, 73. — Primauté de Pierre, 81 sq., 83, 84, 86, 89. — Les papes successeurs de Pierre, 92, 94. — Le pape Antéchrist, 109. — Infaillibilité pontificale, 113. — Convocation des Conciles, 154. — Autorité des Conciles, 159, 160. — Notes de l'Église, 179 sq. — Martyrs luthériens, 181 sq. — Témoignages sur la corruption des luthériens, 190. — Mort de Luther appréciée par Bellarmin, 191 sq., 194. — Distinction des clercs et des laïcs, 195. — Élection des clercs, 196. — Digamie et ordination, 213. — Vie monastique, 227. Vœux de religion, 233, 236. — Vocation religieuse malgré les parents, 241. — Guerre aux Turcs, 257. — Répression de l'hérésie, 262, 263. — Purgatoire, 276, 287, 288. — Sacrements. Nom, 327. — Sacrements. Définition, 329. — Foi des enfants au baptême, 331, 364, 365. — Paroles sacramentelles, 337. — Ministre des sacrements, 340, 413. — Intention du ministre, 342. — Sacrements de l'ancienne loi, 347. — Nombre des sacrements, 351. — Égalité des sacrements, 353. — Baptême, 356, 366. — Confirmation, 369. — Eucharistie. Présence réelle, 379 sq. — Mode de présence du

Christ, 400. — Attaques à la transsubstantiation, 406. — Préparation à la communion, 414. — Attaques à la Messe, 424 sq., 435, 437. — Pénitence et baptême, 445. — Éléments de la pénitence, 451. — Contrition, 455, 457. — Attrition, 459. — Confession, 461. — Satisfaction, 468 sq. — Indulgences, 473, 484. — Extrême-Onction, 492. — Ordre, 493. — Mariage, 496, 504, 507, 508. — Péché originel, 511, 543, 554 sq. — Pèchés mortel et véniel, 524 sq., 527. — Grâce suffisante, 585. — Libre arbitre en Dieu, 610. — Libre arbitre en l'homme, 615, 632 sq. — Bonnes œuvres des infidèles, 635. — Grâce et libre arbitre, 655. — Foi justifiante, 667, 672, 674. — Justification, 678, 681. — Certitude de la justice, 685 sq. — Bonnes œuvres, 693 sq., 701 sq.

Mariage. Sacrement, 496. — Mariage dans la loi ancienne, 499. — Matière et forme, 500 sq. — Identité du sacrement et du contrat, 501 sq. — Unité, 502 sq. — Indissolubilité, 503 sq. — Divorce, 504. — Empêchements, 506.

Mariana. Tyrannicide, 148. — Droit de révolte du peuple, 272.

Marie (Vierge). Vœu de virginité, 237.

Marsile de Padoue. Primauté du pape, 96. — Juridiction coactive du pape, 125.

Martin de Tours (Saint). Punition des hérétiques, 264.

Martyr (Pierre). Immunités ecclésiastiques, 217. — Conseils évangéliques, 231 sq. — Vœux de religion, 234. — Purgatoire, 282. — Eucharistie. Présence réelle, 398 sq. — Transsubstantiation, 407. — Dieu cause du péché, 540. — Péché originel, 554, 557. — Inamissibilité de la justice, 690 sq.

Mayronis (François de). Indulgences, 473, 479.

Medina (Michel). Évêques et prêtres, 206 sq.

Mélanchthon. Célibat ecclésiastique, 211. — Vie monastique, 227. — Vœux de religion, 233 sq. — Culte des Saints, 306 sq. — Sacrements. Nom, 327. — Sacrements. Définition, 330. — Sacrements. Nombre, 351. — Baptême, 356. — Baptême des enfants, 363. — Foi des enfants au baptême, 364. — Attaques à la Messe, 429 sq. — Pénitence et baptême, 445. — Rites de la pénitence, 448. — Éléments de la pénitence, 451. — Confession, 462. — Satisfaction, 468. — Mariage, 504. — Péché originel, 554. — Libre arbitre en l'homme, 616 sq. — Justification, 678. — Certitude de la justice, 686. — Bonnes œuvres, 693 sq., 701 sq. — Mérite, 705.

Mendiants (Religeux). Légitimité, 243.

Mérite. N'existe pas en Purgatoire, 287. — Mérite des bonnes œuvres, 705 sq. — Conditions du mérite, 710 sqq.

Messe. Confer *Eucharistie*.

Militaire (Service). Légitimité, 255 sq. — Service des mercenaires, 256.

Miracles. La preuve par le miracle d'après Bellarmin, 190 sq. — Miracles jugés par l'Église, 193.

Moines. Origine, 226. — Nature de la vie monastique, 226 sq., 229 sq. — Vie monastique et baptême, 228. — Rivalités des moines, 229. — Age requis pour la profession monastique, 241. — La permission des parents pas requise, 241. — Travail permis, 243. — Travail pas obligatoire, 243.

Molina. Appréciations de Bellarmin sur ses doctrines, XXI. — État d'innocence originelle, 515. — Grâce efficace, 578 sq. — Prédestination, 601.

Monarchie. Meilleure forme de gouvernement, 74, 250 sq. — Monarchie mêlée d'aristocratie et de

démocratie est préférable, 74, 252 sq.
Mort (Peine de). Légitimité et utilité, 255.
Musique sacrée. Légitimité. Règles, 724.

Navarrus. Droit de révolte contre le prince, 271. — Indulgences, 486.
Négatif (Argument). Valeur, 91 sq.
Nil de Thessalonique. Le pape successeur de Pierre, 92. — Primauté du pape, 97, 98. — Infaillibilité pontificale, 119. — Convocation du concile par l'Empereur, 154.

Obéissance. Ses limites, 267 sq. — Obéissance aveugle, 269.
Occam. Liberté, 609.
Œuvres (Bonnes). Justifiantes, 693 sq. — Obligatoires, 695 sq. — Possibles, 701 sq. — Méritoires, 703 sq.
Orange (Conciles d'). Contrition, 458. — État d'innocence originelle, 514. — Libre arbitre et grâce, 634 sq. — Nécessité de la grâce, 651 sq.
Ordres sacrés. Division et nombre, 202 sq., 494 sq. — Grâce conférée, 493 sq. — Quels ordres sont des sacrements, 495 sq.
Origène. Interprétations allégoriques, 32. — Enfer temporaire, 278-287. — Purgatoire, 287.
Osiander. Justification, 678, 680.
Ostiensis. Dîme, 215. — Indulgences, 485.

Palu (Pierre de la). Indulgences, 480.
Pape. Mauvais Papes, 72, 119, 121, 167. — Théologiens qui ont écrit sur le Pape, 73. — Primauté de Pierre. Arguments, 74. — Primauté de Pierre passe à ses successeurs, 90 sq. — Primauté du Pape dans l'Église, 96 sq. — Le Pape peut-il être hérétique? 100 sq., 114, 117 sq. — Le Pape évêque universel, 102. — Le Pape et l'Antéchrist, 102 sq. — Papesse Jeanne, 110 sq. — Infaillibilité pontificale, 111 sq. — Papauté attachée à Rome, 117. — Erreurs des Papes, 119. — Juridiction coactive, 124 sq. — Le pouvoir au temporel n'est pas direct, 130 sq. — Ce pouvoir est indirect; explication, 132 sq., 274 sq. — Inconvénients de cette doctrine, 145 sq. — Pape abusant de son pouvoir, 146, 167. — Pape commandant le tyrannicide, 146 sq. — État pontifical, 149. — Convocation des conciles, 154 sq. — Présidence des conciles, 159 sq. — Pape supérieur au Concile, 165 sq. — Droits du Pape sur le Concile, 166 sq. — Le Pape n'a pas de juge sur terre, 167. — Mode d'élection, 201 sq.
Papebroch. Critique les témoignages apportés par Bellarmin sur les Indulgences, 477.
Paradis Terrestre. Description, 522 sq.
Passionei. Arguments contre la cause de béatification de Bellarmin, 223, 580, 659, 664.
Paul V. Rôle dans la controverse *De Auxiliis*, XXIII. — Différend avec Venise, XXIII, 269.
Péché. Péché véniel et Purgatoire, 285. — Péchés mortel et véniel, 524 sq. — Dieu n'est pas cause du péché, 531. — Dieu et la cause du péché, 539 sq. — Péché originel en Adam, 542 sq. — Péché originel dans les descendants d'Adam. Sa nature, 545 sq., 549, 553 sq. — Péché habituel et péché actuel, 547 sq., 560 sq. — Universalité du péché originel, 550. — Peines du péché originel, 562 sq.
Pélagiens. Concours de Dieu, 615. — Libre arbitre et grâce, 632 sq.
Pèlerinages. Avantages, 323.
Peña. Bonheur des Saints, 303, 304. Usage que les protestants font des *Controverses*, 727.
Pénitence. Sacrement, 444 sq. — Pénitence et baptême, 447 sq. —

Matière et forme, 448 sq. — Contrition, 454 sq. — Contrition parfaite et imparfaite, 457 sq. — Péché irrémissible, 459. — Crainte servile, 460. — Confession dans les premiers siècles, 464 sq. — Satisfaction, 467 sq.

Pérez. Culte des images, 313, 316.

Peuple chrétien. Sens populaire dans l'interprétation de l'Écriture, 11. — Le peuple immédiatement dépositaire de l'autorité, 199, 246, 248. — Droits de résistance et de révolte. Cf. *Prince temporel.*

Pierre (Saint). Primauté sur les Apôtres, 80 sq. — Fautes, 88, 89, 119. — Prérogatives, 88. — Évêque de Rome; y meurt, 90 sq. — Choisit Rome pour son siège, 93.

Pighi. Œuvres, XII. — Pape hérétique, 100, 114. — Pouvoir du Pape au temporel, 144. — Péché originel, 559. — Enfants morts sans baptême, 562. — Grâce habituelle, 569.

Pouvoir civil. Confer *Prince temporel.*

Prédestination. Définition, 592. — Gratuite, 591 sq. — Prédestination et élection à la gloire, 598 sq. — Description d'ensemble, 601.

Prière. Prière publique, 723.

Prince temporel. Pas juge des controverses, 35, 76, 219. — Doit laisser l'Église libre, 99, 257. — Convocation des Conciles, 154 sq. — Origine de son pouvoir immédiatement populaire, 190, 246, 248, 274. — Origine de son pouvoir médiatement divine, 245, 248, 249. — Droits sur le peuple, 249, 253. — Devoirs principaux, 252 sq. — Pouvoir législatif, 254 sq. — Droit de guerre, 255 sq. — Appui du bras séculier à l'Église, 257 sq., 264 sq. — Répression de l'hérésie, 261 sq. — Ses ordres injustes n'obligent pas, 267 sq. — Révolte contre lui peut être légitime, 269 sq. — Pouvoir indirect du Pape et droit de révolte, 275. — Pouvoir sur le mariage, 507, 509.

Prophétie. Preuve de la véritable Église, 193.

Propriété privée. Légitimité. Usage, 725 sq.

Purgatoire. Existence. Argument d'Écriture, 277 sq. — Arguments de tradition et de raison, 282 sq. — Nature des peines, 287 sq., 292 sq. — Plus de mérite en purgatoire, 287. — État des âmes souffrantes, 289 sq. — Lieu du Purgatoire, 291. — Prière des âmes et pour les âmes, 294 sq.

Ratio studiorum. Rôle de Bellarmin dans sa composition, XX.

Reliques. Culte rendu, 310 sq.

Réprobation. Notion, 600 sq.

Richard d'Armagh. Contre les mendiants, 243. — Confirmation, 374.

Rimini (Grégoire de). Concours simultané, 622. — Connaissance des vérités morales, 630.

Romaine (Église). Infaillible comme le Pape, 116 sq. — La papauté attachée à Rome, 117.

Rousseau (Jean-Jacques). Comparaison de ses idées sur l'origine du pouvoir avec celles de Bellarmin, 250.

Sacramentaux. Légitimité, 323. — Efficacité, 323, 354. — Nature, 353 sq.

Sacrements. Conceptions protestantes, 327, 330 sq., 351 sq. — Définition, 327 sq. — Sacrements de l'ancienne loi, 329, 347 sq. — Sacrements n'excitent pas seulement la foi, 331, 344 sq. — Matière et forme, 334 sq., 338. — Paroles sacramentelles, 336. — Auteur des sacrements, 338 sq. — Ministre, 341 sq. — Intention du ministre, 342 sq. — Efficacité, 344 sq. — Causalité morale et physique, 346 sq. — Caractère, 348 sq., 375. — Nombre, 350 sq.

Saints. Béatitude, 297 sq. — Canonisation, 302 sq. — Culte privé et public, 304 sq. — Dulie, latrie, hyperdulie, 305 sq. — Interces-

sion, 307 sq. — Légendes apocryphes, 309. — Reliques, 310. — Images, 311 sq.
Satisfaction. Confer *Pénitence.*
Saunders. Gouvernement de l'Église, 74. — Pouvoir du Pape au temporel, 144.
Schulcken. Éditeur de Bellarmin, XXV.
Science moyenne. Existence en Dieu, 541.
Scot (Duns). Sanctification du dimanche, 324. — Caractère produit par trois sacrements, 349. — Transsubstantiation, 407. — Pénitence. Essence, 448 sq., 450. — État d'innocence originelle, 513. — Liberté, 606, 609. — Concours simultané, 622. — Mérite, 720 sq.
Septante (Version des). Opinion de Bellarmin, 16.
Servet. Trinité, 51.
Sibylles. Témoignages de la divinité de J.-C., 53.
Simon (Richard). Apprécie Bellarmin, 731.
Sixte-Quint. Rapports avec Bellarmin, XIX sq. — La Vulgate, 24. — Met Bellarmin à l'Index, 145 sq.
Sixte de Sienne. Les deutérocanoniques, 10 sq.
Smalchalde (Synode de). Primauté de Pierre, 83. — Primauté du Pape, 96. — Le pape Antéchrist, 109.
Soto (Dominique). — Dîme, 216. — Immunités ecclésiastiques, 218. — Vœux de religion, 235. — Purgatoire, 294, 483. — Matière et forme des sacrements, 335. — Baptême, 360. — Indulgences, 483, 486. — Ordres sacrés, 494, 495. — Mérite des bonnes œuvres, 676 sq. — Loi ancienne et loi nouvelle, 698 sq.
Soto (Pierre). Œuvres, XII.
Stancarus. Médiation du Christ, 69.
Suffrage universel. Idées de Bellarmin, 199 sq., 251.
Swenckfeld. Inspiration de l'Écriture, 4.
Tapper (Ruard). Œuvres, XII. — Analyse de la conversion du pécheur, 657.
Thomas d'Aquin (Saint). Descente du Christ aux enfers, 68. — Gouvernement de l'Église, 75. — Infaillibilité pontificale, 114. — Pouvoir du Pape au temporel, 136, 142. — Évêques et prêtres, 206. — Dîme, 216. — Nature de la vie monastique, 226, 228, 243. — Vœux de religion, 235. — Origine du pouvoir, 247. — Purgatoire, 286, 292, 293, 294, 295 sq. — Bonheur des Saints, 300 sq., 309. — Intercession des Saints, 309. — Culte des images, 312 sq., 316 sq. — Vœux à Dieu et aux saints, 324. — Sanctification du dimanche, 324. — Sacrements de l'ancienne loi, 329. — Causalité des sacrements, 346. — Sacrements de l'ancienne loi, 347. — Baptême, 360, 368. — Confirmation, 373, 375. — Eucharistie. Présence réelle, 384. — État du corps eucharistique du Christ, 394 sq. — Pénitence. Nature, 450. — Contrition, 457. — Mérite de la Contrition, 457. — Indulgences, 479, 482, 484. — Mariage, 498, 505. — État d'innocence originelle, 513. — Béatitude fin de l'homme, 520. — Péchés mortel et véniel, 539. — Péché originel en Adam, 543 sq. — Origine de l'âme humaine, 549. — Enfants morts sans baptême, 565. — Grâce habituelle, 573, 575. — Prédestination, 593. — Liberté, 602 sq., 609. — Libre arbitre en Dieu, 610. — Connaissance naturelle de Dieu, 614. — Concours divin, 615 sq., 626 sq. — Connaissance naturelle de vérités morales, 630.
Tradition. Nature et divisions, 37 sq. — Tradition interprétant l'Écriture, 36 sq., 349. — Tradition orale, 37 sq.
Transylvaniens. Voir *Antitrinitaire.*
Trente (Concile de). Canon des livres saints, 10 sq. — Vulgate, 18 sq. — Sacrements. Définition, 329.

Sacrements. Institution, 339. — Intention du ministre, 342. — Présence du Christ dans l'Eucharistie, 394. — Transsubstantiation, 401, 406. — Préparation à la communion, 414. — Communion sous les deux espèces, 418 sq. — Pénitence et baptême, 447 sq. — Matière et forme de la pénitence, 449 sq. — Contrition parfaite et imparfaite, 457 sq. — Attrition légitime, 459. — Satisfaction, 468, 470. — Ordre, 494. — Mariage, 502, 506. — État d'innocence originelle, 513 sq. — Péchés mortel et véniel, 526 sq., 529. Péché originel, 546. — Immaculée conception, 550. — Grâce habituelle, 570. — Nécessité de la grâce, 653. — Foi justifiante, 672. — Certitude de la justice, 686 sq. 689. — Mérite des œuvres, 713 sq.

Trinité. Arguments de Bellarmin, 51 sq. — Unité de l'essence, 51 sq. — Trinité des personnes, 54 sq.

Turrecremata. — Primauté du Pape, 96. — Pape hérétique, 100. — Juridiction coactive du Pape, 125. — Pape et concile, 167.

Tyrannicide. Opinion de Bellarmin, 147 sq.

Ubiquisme, 59 sq.

Velenus. Pierre à Rome, 90 sq.

Venise. Différend avec Paul V, XXIII. — Doctrines de ses théologiens sur le droit de résistance au pouvoir, 266 sq.

Victoria. Immunités ecclésiastiques, 218.

Vienne (concile de). Grâce habituelle, 569 sq.

Vœux. Vœux à Dieu et aux Saints, 323.

Vœux de religion. Nature, 233 sq. — Explication des trois vœux, 235 sq. — Objections, 238 sq. — Dissolvent le mariage non consommé, 242.

Vulgate. Composition, 17. — Valeur et autorité, 18.

Waldensis. Propriété ecclésiastique, 217.

Wiclif. Primauté du Pape, 96. — Le Pape antechrist, 103. — Juridiction coactive du Pape, 125. — Élection des clercs, 196, 198. — Évêque comparé au prêtre, 203. — Propriété ecclésiastique, 214, 215, 216. — Dîme, 215. — Vœux de religion, 229. — Moines mendiants, 243. — Confirmation, 374. — Eucharistie. Présence réelle, 384. — Péchés mortel et véniel, 524, 526.

Widdrington. Écrits contre Bellarmin, XXIV sq. — Pape commandant le tyrannicide, 146.

Zwingle. Science humaine de J.-C., 64. — Définition des sacrements, 331. — Pénitence et baptême, 445. — Dieu cause du péché, 531 sq. — Péché originel, 545, 547, 550.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Bibliographie I
Préface IX
Introduction. La carrière théologique de Bellarmin. Date et occasion de l'apparition de ses ouvrages..... XVII

CHAPITRE PREMIER

La parole de Dieu.

1. *Inspiration, authenticité, canonicité des livres saints.*
Inspiration de l'Écriture et inspirations privées. — Nature de l'inspiration. — Le canon des livres saints; livres protocanoniques et deutérocanoniques. — Authenticité et canonicité des livres rejetés par les protestants..... 1
2. *Textes et versions des livres saints.*
Valeur des textes originaux des livres saints. — La version des Septante. — Les anciennes versions latines. — La Vulgate, son authenticité. — Bellarmin correcteur de la Vulgate sixto-clémentine. — Les traductions en langue vulgaire; utilité, défauts à éviter..... 14
3. *L'interprétation de l'Écriture.*
Obscurités de l'Écriture. — Ses divers sens littéral et spirituel; la pluralité des sens littéraux. — L'interprétation authentique de l'Écriture appartient à l'Église. — L'Église juge des controverses sur le sens du texte sacré..... 27
4. *La tradition.*
Définitions. Traditions apostoliques et ecclésiastiques. — L'Écriture ne peut être la règle nécessaire ni suffisante de la foi. — Dogmes connus par la seule tradition. — Signes des traditions apostoliques. 37

CHAPITRE II

Le Christ chef de l'Église.

1. *L'unité de nature dans la Trinité.*
Arguments de Bellarmin..... 51
2. *La Trinité des personnes.*
La question du Filioque. — Les formules grecque et latine..... 54
3. *Le Verbe Incarné.*

Pages

L'union hypostatique. — La communication des idiomes. — Réfutation de l'ubiquisme 59

4. *Deux questions spécialement controversées.*

La science humaine du Christ; la descente du Christ aux enfers.... 63

5. *Le Christ médiateur.*

Le comment de cette médiation 69

CHAPITRE III

Le Souverain Pontife.

1. *Forme monarchique de l'Église.*

La primauté de Pierre. — Arguments d'Écriture : Tu es Petrus. — Tibi dabo claves. — Pasce oves. — Pierre dans l'Église primitive. — Tradition. — Réponse aux objections 72

2. *La primauté de Pierre a passé aux évêques de Rome.*

Pierre est mort à Rome. — Il en fut l'évêque. — Ses successeurs à Rome ont hérité, non seulement de l'épiscopat romain, mais de la primauté sur l'Église universelle. Preuves : la primauté de Pierre instituée pour toujours; le « fait de Pierre » désigne ses successeurs; témoignages des Conciles, des premiers papes, des Pères grecs et latins; si la primauté romaine est une innovation, impossible d'en assigner l'origine; autorité des papes sur les évêques; institution de légats; lois pontificales pour le monde entier; appels à Rome; le pape n'est justiciable d'aucune autorité humaine. — Cas d'un pape manifestement hérétique; est-il possible; conséquences. — Les noms donnés au pape dans l'antiquité chrétienne. 90

3. *Le pape et l'Antechrist.*

Théorie des adversaires : La papauté corrompue depuis des siècles; le pape devenu l'Antechrist. — Discussion : l'Antechrist doit être un individu. — Époque de sa venue. — Le nom de l'Antechrist. — Le signe de l'Antechrist. — Sa génération. — Sa doctrine, ses miracles et ses guerres. — Rien de tout cela ne s'applique à la papauté. — Le pape agit encore en évêque de Rome. — La papesse Jeanne 102

4. *Le pape juge des controverses. — L'infaillibilité. — Le pouvoir législatif du pape.*

Le pape juge suprême des controverses. — Définition de l'infaillibilité; ses limites. — Preuves scripturaires, patristiques, rationnelles. — Plus probablement, le pape ne peut être personnellement hérétique. — Objections historiques, Libère, Honorius. — Le pape infaillible dans la définition des faits dogmatiques; les jansénistes et Bellarmin. — Le pape législateur proprement dit et législateur suprême dans l'Église. — Preuves scripturaires, patristiques, rationnelles. — Les évêques tiennent de Dieu leur juridiction, non immédiatement, mais médiatement, par le Pape 111

5. *Pouvoir du pape dans les matières temporelles.*

Opinions diverses. — Pouvoir direct du pape dans les matières temporelles. — Négation de tout pouvoir du pape en ces matières. — Opinion moyenne; pouvoir indirect du pape. — Exposition de la théorie; elle découle logiquement de l'institution de l'Église et de

Pages.

la papauté par Jésus-Christ. — Exemples dans les deux Testaments et dans l'histoire de l'Église. — Doctrine des papes du Moyen Age. — Réponse aux objections, surtout à celle tirée de l'antiquité chrétienne. — Le tyrannicide. — La souveraineté temporelle du pape..... 129

CHAPITRE IV

L'Église réunie en Concile. — L'Église dispersée.

1. *L'Église réunie en Concile.*
Énumération des Conciles œcuméniques. — Utilité. — Pouvoir de les convoquer. — Composition. — Les évêques réunis sont juges de la foi. — Présidence. — Infaillibilité du Concile uni au pape. — Le Concile séparé du pape lui est inférieur..... 151
2. *L'Église dispersée par le monde.*
Conceptions protestante et catholique de l'Église. — Les membres de l'Église. — Visibilité de l'Église. — Infaillibilité de l'Église dispersée. — Les quatre notes de l'Église. — La preuve par les miracles..... 169

CHAPITRE V

Les membres de l'Église militante.

1. *Les clercs.*
Distinction des clercs des autres fidèles. — Élections des clercs par le peuple; ancien usage et pratique actuelle. — Élections épiscopales et pontificales. — Distinction entre les divers ordres sacrés, surtout entre l'épiscopat et le sacerdoce. — Le célibat ecclésiastique; la digamie. — La propriété ecclésiastique; dîme; donations au clergé; patrimoine propre des clercs. — L'exemption des clercs; le fait. — Cette exemption est-elle de droit divin ou de droit humain..... 195
2. *Les moines.*
Nature et origine de la vie monastique. — Objections populaires contre elle. — Les conseils évangéliques. — Notion du vœu de religion. — Notion et défense de chacun des trois vœux de religion. — Les ordres mendiants..... 225
3. *Les laïques.*
Origine divine du pouvoir civil en général. — Origine populaire des diverses formes de gouvernement. — Bellarmin préfère aux autres formes une monarchie tempérée. — Devoirs du prince. — Ses droits. — Le droit de guerre en particulier; conditions d'une guerre légitime. — Devoirs spéciaux du prince envers l'Église; respect des immunités ecclésiastiques; appui du bras séculier à l'Église. — La tolérance des hérétiques, ou la répression de l'hérésie. — Droit de résistance du peuple à une loi injuste. — Droit de révolte dans certains cas. — Le pouvoir indirect du pape et le droit du peuple à la révolte..... 244

CHAPITRE VI

L'Église souffrante. — Le Purgatoire.

Pages.

1. *Existence du Purgatoire.*
Argument d'Écriture. — Argument de tradition. — Raisons de convenance. — Objections..... 277
2. *Nature du Purgatoire.*
Plus de mérite et plus de péché dans le Purgatoire. — Certitude du salut. — Le jugement particulier. — Lieu du Purgatoire. — Durée des peines. — Le feu du Purgatoire. — Les suffrages de l'Église: leur application. — La prière des âmes du Purgatoire. — Les cérémonies funèbres dans l'Église..... 287

CHAPITRE VII

L'Église triomphante. — Les saints.

1. *Bonheur et culte des saints.*
La vision béatifique n'est pas différée jusqu'à la résurrection des corps. — Gloire de l'âme et du corps. — Canonisation des saints; notion. — Légitimité du culte des saints. — Cultes de dulie et de latrie. — Intercession des saints auprès de Dieu..... 297
2. *Culte des reliques et des images.*
Légitimité du culte des reliques. — Légitimité du culte des images. — Explication du culte rendu aux images. — Culte des instruments de la Passion. — Le crucifix..... 310
3. *Diverses pratiques de piété envers les saints.*
Églises; consécration, ornementation. — Elles peuvent être dédiées aux saints. — Pèlerinages. — Sanctification des dimanches et jours de fête..... 319

CHAPITRE VIII

Les sacrements en général.

1. *Notions générales.*
Étymologie et définition du sacrement. — Réfutation des définitions protestantes. — Le sacrement ne peut être simplement destiné à exciter la foi du fidèle..... 326
2. *Causes des sacrements.*
Matière et forme. — Efficacité des paroles sacramentelles. — Le Christ auteur immédiat des sacrements. — Ministre des sacrements. — Intention requise dans le ministre..... 334
3. *Efficacité des sacrements.*
Production de la grâce. — Causalité physique et morale des sacrements. — Sacrements de la loi ancienne et de la loi nouvelle. — Le caractère produit par trois sacrements..... 341
4. *Nombre et hiérarchie des sacrements.*

Pages

Sept sacrements; la tradition sur ce nombre. — Hiérarchie des sacrements. — Sacramentaux. — Cérémonies usitées dans l'administration des sacrements..... 350

CHAPITRE IX

Baptême et Confirmation.

1. *Baptême.*

Matière et forme. — Le baptême « in nomine Christi ». — Nécessité du baptême pour le salut. — Sort des enfants non baptisés des fidèles. — Institution du baptême par le Christ; son époque. — Baptême de sang; comment sanctifie-t-il. — Baptême de désir. — Ministre du baptême. — Le baptême des enfants. — Effets du baptême. — Baptême de Jean et baptême de Jésus..... 356

2. *Confirmation.*

Institution par Jésus-Christ. — Matière et forme. — Ministre ordinaire et extraordinaire..... 369

CHAPITRE X

L'Eucharistie.

1. *La présence réelle. — Argument d'autorité.*

Figures. — Promesse. — Institution. — Objections. — Tradition patristique..... 377

2. *La présence réelle et la raison.*

Rien de contradictoire dans la présence d'un même corps en plusieurs lieux. — Théorie de Bellarmin sur la quantité..... 390

3. *La transsubstantiation.*

La doctrine de l'Église. — Explication de Bellarmin; la conversion adductive. — Preuves scripturaires et patristiques de la transsubstantiation..... 400

4. *Le sacrement de l'Eucharistie.*

Permanence de la présence du Christ sous les espèces sacramentelles. — Elle constitue un véritable sacrement. — Le ministre de l'Eucharistie est le prêtre seul. — Sujet de l'Eucharistie; dispositions requises; la communion fréquente. — La communion sous les deux espèces; aucune nécessité; pratique primitive; justification de la pratique actuelle..... 408

5. *Le sacrifice eucharistique.*

La Cène est un véritable sacrifice. — Démonstration par les figures et prophéties de l'Eucharistie, surtout l'offrande de Melchisédech et la prophétie de Malachie. — Par les paroles de l'institution. — Par la doctrine de S. Paul. — Preuve de tradition. — Explication de l'action sacrificatrice; elle consiste dans la consécration et la communion; destruction de l'être sacramentel du Christ. — Fins du sacrifice de la Messe. — Efficacité finie. — La messe utile aux vivants, aux âmes du Purgatoire. — La messe et le culte des saints. — Les messes privées..... 423

CHAPITRE XI

La Pénitence.

Pages.

1. *Notions générales.*
Matière du sacrement : les actes du pénitent. Ces actes sont la contrition, la confession et la satisfaction. — Les parties de la pénitence d'après luthériens et calvinistes..... 441
2. *Contrition.*
Réfutation de la conception luthérienne; la contrition est aussi bien de la loi nouvelle que de l'ancienne. — Notion catholique de la contrition, comment elle contribue à la justification. — Contrition parfaite et imparfaite. — Crainte servile..... 451
3. *Confession.*
Institution divine de la confession. — Confession publique et confession secrète dans l'ancienne Église; antiquité de la confession secrète..... 461
4. *Satisfaction.*
Satisfaction parfaite et imparfaite. — Après le péché pardonné une peine temporelle peut rester à subir. — Le pécheur pardonné peut, par de bonnes œuvres, racheter cette peine. — Ces bonnes œuvres sont proprement, bien qu'imparfaitement, satisfactoires devant Dieu..... 467
5. *Indulgences.*
Existence du trésor de l'Église, composé des satisfactions surabondantes du Christ et des saints. — L'Église peut disposer de ce trésor. — Nature de l'indulgence. — Elle ne remet pas seulement les pénitences imposées par l'Église, mais les peines temporelles qui restent dues à Dieu après le péché pardonné. — Indulgences anciennes et indulgences actuelles. — Efficacité des indulgences pour les vivants et les défunts. — Réponses aux objections protestantes, surtout historiques, contre les indulgences..... 472

CHAPITRE XII

Extrême-Onction. — Ordre. — Mariage.

1. *Extrême-Onction.*
Preuves scripturaires et patristiques..... 492
2. *Ordre.*
L'ordre est un vrai sacrement. — Quels ordres confèrent la grâce sacramentelle. — Matière et forme de l'ordre..... 493
3. *Mariage.*
Le mariage est un vrai sacrement; étude spéciale de la doctrine de S. Paul. — Matière et forme du mariage. — Identité du contrat et du sacrement. — Unité du mariage, polyandrie et polygynie; l'exemple des patriarches. — Indissolubilité du mariage; le divorce pour adultère. — Les empêchements de mariage. — Les empêchements du Lévitique..... 496

CHAPITRE XIII

L'état de grâce du premier homme.

Pages

Dons surnaturels reçus par l'homme lors de sa création; grâce sanctifiante, absence de concupiscence, dons corporels. — Absence de grâce excitante. — Tous ces dons sont surnaturels. — En quel sens les dons naturels de l'homme furent-ils eux-mêmes « blessés » par le péché..... 510

CHAPITRE XIV

La perte de la grâce et l'état de péché.

1. *Du péché en général.*

Nature du péché mortel et du péché véniel. — Réfutation des conceptions protestantes. — Différences essentielles entre les deux péchés..... 522

2. *La cause du péché.*

Dieu ne peut être la cause du péché. — Cependant les doctrines de Zwingle, Bèze et Calvin conduisent logiquement à cette erreur. — Réfutation de leurs arguments; textes dans lesquels Dieu apparaît voulant le mal, poussant le pécheur au mal, endurcissant et aveuglant le pécheur. — Textes obscurs de S. Augustin..... 531

3. *Le péché du premier homme.*

Ce péché fut l'orgueil. — Péché d'Adam et d'Ève. — Ses conséquences pour eux..... 542

4. *La suite du premier péché. Existence du péché originel.*

Un véritable péché a passé d'Adam à tous ses descendants. — Origine de l'âme humaine par création; conciliation de cette doctrine avec celle du péché originel. — Universalité du péché originel. — L'exception unique; Marie Immaculée..... 545

5. *Nature du péché originel.*

Il n'est ni la substance corrompue de l'âme humaine — ni la concupiscence. — Doctrine de S. Paul et de S. Augustin. — Nature de la concupiscence. — Les deux éléments du péché originel; l'acte d'Adam chef de la race humaine, l'aversion habituelle de Dieu qui en résulte en tous ses descendants..... 553

6. *Peines du péché originel.*

Sort des enfants morts sans baptême. — Ils sont damnés, souffrent de leur damnation, mais ne subissent pas la peine du feu. — Sentiment de S. Augustin. — Maux temporels qui sont les suites du péché originel..... 562

CHAPITRE XV

La réparation de la grâce par Jésus-Christ. La grâce et le libre arbitre.

Pages.

1. *Nature et divisions de la grâce.*

Grâce en général. — Grâce *gratum faciens* et *gratis data*. — Grâce habituelle et actuelle. — Grâce efficace et suffisante. — Grâce opérante et coopérante. — Existence de la grâce habituelle. — Elle s'identifie réellement avec la charité. — Existence de la grâce purement suffisante. — Sa distinction de la grâce efficace. — Systèmes opposés. — Le congruisme 567

2. *La communication de la grâce.*

La grâce suffisante pour sortir du péché est donnée à tous les hommes *selon les temps et les lieux*. — La grâce suffisante pour éviter de nouvelles fautes est toujours accordée à l'homme..... 585

3. *La prédestination.*

Définition de la prédestination. — Elle est purement gratuite; preuves d'Écriture, de tradition, de raison théologique. — La distinction entre la prédestination à la grâce efficace et l'élection à la gloire. — La réprobation; élément négatif, ou absence de volonté salvifique relativement à tels hommes; élément positif, ou volonté de les punir des supplices éternels. — Prédestination et réprobation des anges et des hommes..... 591

4. *Le libre arbitre. — Notions générales.*

Définition. — L'exemption de coaction ne suffit pas; l'exemption de nécessité est requise pour qu'il y ait libre arbitre. — Le libre arbitre est dans la seule volonté. — Le choix de la volonté dépend nécessairement du dernier jugement pratique. — La racine de la liberté est dans la raison. — Le libre arbitre en Dieu..... 602

5. *Le libre arbitre, la grâce et les actions naturelles.*

Trois ordres de connaissances et d'actions en l'homme; naturel, moral, surnaturel. — Dans chacun de ces ordres, que peut l'homme sans la grâce et avec elle. — Connaissance naturelle de Dieu. — Nécessité et suffisance du concours général de Dieu pour les actions naturelles. — Existence du libre arbitre en l'homme, même après le péché originel. — Objections calvinistes : la prescience divine; la volonté divine cause de toutes choses. — Théories diverses sur l'accord du concours divin et de la volonté humaine. — Concours déterminant la volonté humaine; la liberté humaine n'est pas suffisamment sauvegardée. — Concours simultané de Dieu avec la volonté humaine. — Motion de la volonté humaine par Dieu, supposant une détermination négative de cette volonté. — Ce dernier système semble à Bellarmin sauvegarder à la fois, et la dépendance de toutes choses de la cause première, et la liberté de l'acte humain..... 612

6. *Le libre arbitre, la grâce, et les actions morales.*

Par ses seules forces, aidées du seul secours général de Dieu, l'homme peut connaître quelques vérités morales. — Par les mêmes forces il ne peut pas accomplir tous les préceptes de la loi morale. — Par

Pages

elles seules il ne peut surmonter aucune véritable tentation. — Par elles seules il peut accomplir quelques actes moralement bons lorsque la tentation ne le presse pas. — Doctrine augustinienne sur les œuvres mauvaises des infidèles. — Existence du libre arbitre relativement aux œuvres morales. — Défense des arguments catholiques contre Calvin. — Arguments de raison, d'Écriture, de tradition. — La doctrine du libre arbitre relativement aux actions morales dans S. Augustin..... 629

7. *Le libre arbitre, la grâce, et les actions surnaturelles.*

Un secours spécial de Dieu est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse croire « comme il faut » les mystères de la foi; conditions de cette croyance. — Sans un secours spécial de Dieu la volonté humaine ne peut faire aucun acte salutaire; elle ne peut, par ses seules forces, mériter, même *de congruo*, ce secours spécial. — En particulier, sans le secours de la grâce, l'homme ne peut aimer Dieu, même imparfaitement. — Description des diverses étapes de la conversion d'une âme..... 649

Bellarmin a-t-il modifié, au cours de sa carrière, ses idées sur la grâce et le libre arbitre? — Questions de la grâce suffisante, de la prédétermination physique..... 660

CHAPITRE XVI

La réparation de la grâce par Jésus-Christ. La justification.

1. *La foi justifiante.*

La foi au sens catholique et protestant. — La foi justifiante n'est pas la confiance — ni la science des choses de Dieu. — Elle a pour objet toute vérité révélée. — Conséquences de la notion protestante de la foi. — La foi est une disposition requise pour la justification; elle n'est pas la seule. — La foi mérite, obtient, la justification..... 666

2. *La justice inhérente.*

La justification n'est pas seulement l'imputation de la justice du Christ, c'est la transformation intime de l'âme. — Elle n'est pas seulement la rémission des péchés; elle est la purification réelle de l'âme. — Réponses aux objections protestantes. — Effets de la justification..... 678

3. *Incertitude, amissibilité, inégalité de la justice.*

Pas de certitude de foi, pas même de certitude naturelle au sens strict, de la justification propre. — Une certitude, au sens large, est possible. — La justice peut se perdre, soit que la foi se perde, soit qu'elle subsiste. — Il y a des inégalités entre les justes..... 685

4. *La justification par les œuvres.*

Le chrétien n'est pas délivré de l'obligation d'accomplir la loi. — Différences réelles entre la loi ancienne et l'Évangile. — En quoi consiste la liberté chrétienne. — Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. — Elles sont possibles. — Elles sont méritoires d'un accroissement de justice..... 693

5. *Le mérite des bonnes œuvres.*

Pages

Elles sont méritoires, non seulement de récompenses quelconques, mais de la gloire éternelle. — Légitimité de l'action en vue de cette gloire. — Conditions du mérite. — La gloire à la fois récompense des œuvres et héritage des enfants. — Nécessité pour le mérite de l'état de grâce — d'une promesse de Dieu — d'une intention expresse actuelle, ou du moins virtuelle, de plaire à Dieu. — Les bonnes œuvres des justes méritent « de condigno » la gloire céleste. — Résumé de toute la doctrine du mérite..... 705

6. *De quelques bonnes œuvres en particulier.*

Prière privée et publique; offices et musique d'Église. — Jeûne; le carême en particulier. — Aumône..... 723

CONCLUSION

La méthode de Bellarmin.

Manque d'originalité, mais admirables dons de synthèse et d'exposition.....

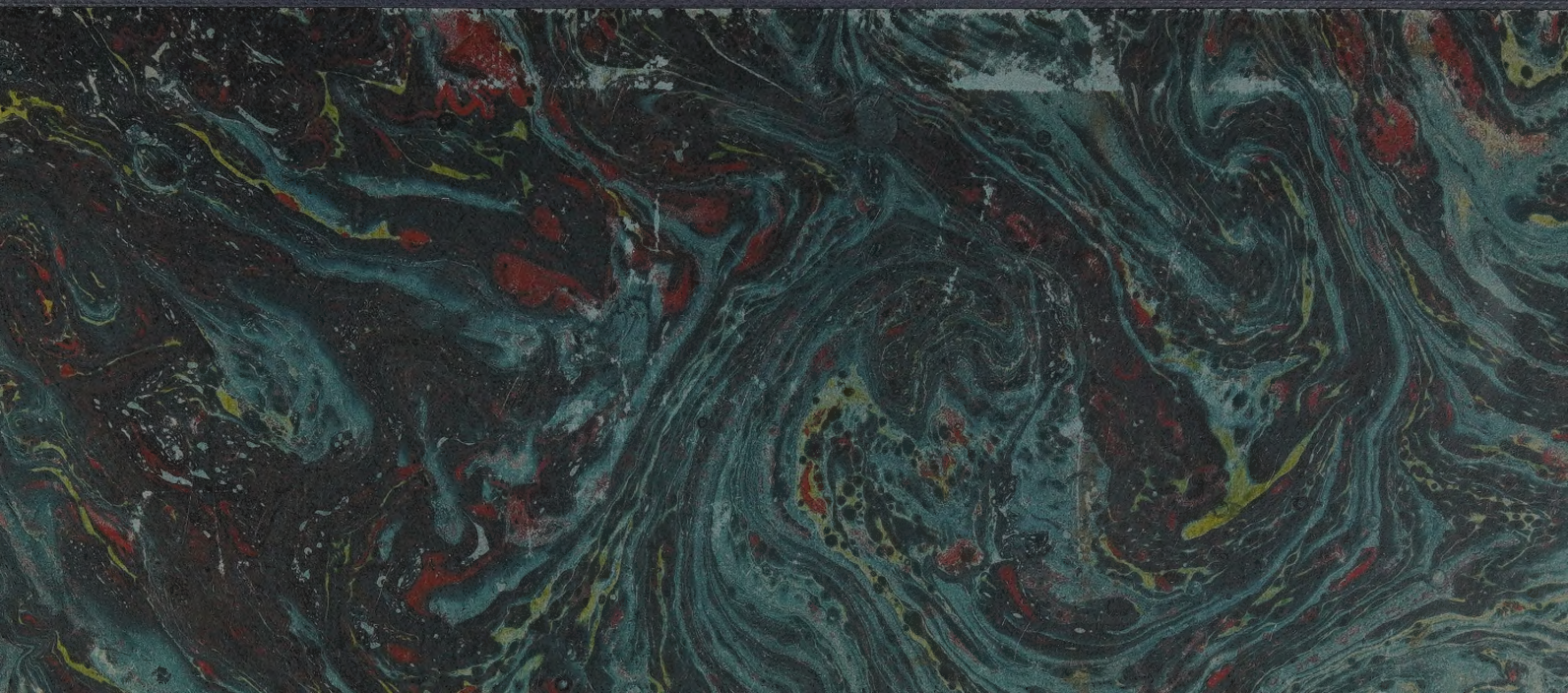
Loyale exposition des idées de ses adversaires; cet exposé est cependant incomplet.....

Les arguments d'Écriture Sainte. — Les arguments de tradition. — Les arguments de raison.....

Le style de Bellarmin..... 727

Table alphabétique..... 741

Dupl. 8523
208.8
B414L La théologie de Bellarmin
/ J. de la Servière

8523
208.8
B414L

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709